

# الذاكرة الحضارية

الكتابة و الذكري و الهوية السياسية  
في الحضارات الكبرى الأولى

المكتبة  
الأدبية  
للتنمية

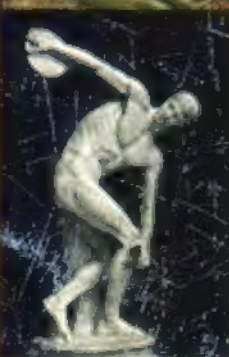
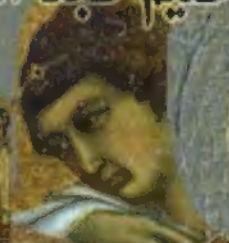


المشروع القومي للترجمة

تأليف: يان أسمن

ترجمة و تعليق

عبد الحليم عبد الغني رجب



486

المشروع القومي للترجمة

# الذاكرة الحضارية

الكتابة والذكرى والهوية السياسيّة  
في الحضارات الكبرى الأولى

تأليف : يان أسمن

ترجمة وتعليق : عبد الحليم عبد الغنى رجب



٢٠٠٣



*mohamed khatab*

المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٨٦

- الذاكرة الحضارية ( الكتابة والذكرى والهوية

السياسية في الحضارات الكبرى الأولى )

- يان أسمن

- عبد الحليم عبد الفتى رجب

- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة كتاب :

**Das kulturelle Gedächtnis**

**Schrift, Erinnerung und politische Identität**

**in frühen Hochkulturen**

**Jan Assmann**

© C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck) München 1977

---

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E.



---

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

## المحتويات

15	..... تقديم المترجم
21	..... مقدمة المؤلف
27	..... تمهيد
	<b>القسم الأول : الأسس النظرية</b>
51	..... <b>الفصل الأول : ثقافة التذكر</b>
51	..... تقديم
61	(١) تركيب الماضي من المنظور الاجتماعي : موريس هاليفاكس
63	١- الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية .....
66	٢- شخوص الذكرى .....
67	(أ) علاقة شخوص الذاكرة بالزمان والمكان .....
69	(ب) علاقة شخوص الذاكرة بالجماعة .....
70	(ج) إعادة تركيب الذاكرة الجماعية. "مونتاج الماضي" ...
73	٣ - الذاكرة في مقابل التاريخ .....
78	٤ - خلاصة .....
83	(٢) صور الذكرى الجماعية : الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية .
83	١- فكرة "الفجوة السائلة" : ضربان من ضروب التذكر

	٢- الطقس والعيد باعتبارهما صورا تنظيمية أولية
96	..... للذاكرة الحضارية
	٣ - الأمكنة بوصفها محيطا للذكرى. فلسطين كمكان
101	..... ذكراتي
	٤ - مراحل انتقالية بين نوعي الذاكرة. حالات مرحلية واقعة بين
104	..... الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية
104	..... (أ) تذكر الموتى
109	..... (ب) الذاكرة والتراث
114	(٣) أنواع الذكرى الحضارية: الذكرى "الساخنة" والذكرى "الباردة"
114	..... ١- أسطورة "الحاسة التاريخية"
116	..... ٢- النظرة "الباردة" والنظرة "الساخنة" للذكرى
120	..... ٣- التحالف بين السلطة والذاكرة
122	..... ٤ - التحالف بين السلطة والنسيان
	٥ - تدوين التاريخ: هل هو إضافة معنى للتاريخ أو
125	..... تحكم في معناه؟
129	..... ٦- الماضي المطلق والماضي النسبي
135	..... ٧- الديناميكية الأسطورية للذكرى
135	(أ) الذكرى "المؤصلة" والذكرى "المضادة للحاضر"
144	(ب) الذكرى باعتبارها نوعاً من المقاومة
151	..... الفصل الثاني: الحضارة الكتابية
	(١) الانتقال من الإجماع الحضاري "الشعائري" إلى الإجماع

151	الحضارى النصى .....
	١- التكرار (الذى يستوجبه "الطقس") والتفسير (الذى يطلبه
154	"النص") .....
	٢- التكرار واستحضار المعنى الحضارى فى مجال الشعيرة
156	أو "الطقس" .....
160	٣- الحضارات الكتابية الأولى: تيار التراث .....
164	٤- نشأة "القانونية الحضارية" وفن التأويل .....
174	٥- التكرار والتنوع .....
185	(٢) "القانونية الحضارية" - حول توضيح المصطلح .....
185	١- تاريخ معنى المصطلح فى العصور القديمة .....
194	(١) "القانون" بمعنى المعيار، المقياس ، المبدأ .....
199	(ب) "القانون" بمعنى المثال ، النموذج .....
201	(ج) "القانون" بمعنى القاعدة، العرف .....
203	(د) "القانون" بمعنى الجدول الزمنى، القائمة التاريخية ....
209	٢- معنى المصطلح فى العصور الحديثة .....
211	(أ) القانون والكود .....
	(ب) المبدأ الحاكم المقدس ، العلة الأخيرة المصوغة فى
	مصطلح "القانون": هل هى صيغة للتوحد أو أنها
213	صيغة ذات تقعيد ذاتى ؟ .....
	(ج) مجموع النصوص المقدسة: النصوص المقدسة
217	"القانونية" والنصوص الكلاسيكية .....



223	٢ - الخلاصة .....
	( أ ) تصعيد وتصويب معنى المصطلح فى اتجاه الثبات
	وعدم التباين : من مبدأ الدقة إلى مبدأ
224	القدسسية .....
	(ب) كبح جماح التغير: الارتباط والإلزام فى ظل سيطرة
226	العقل .....
228	(ج) تصعيد وتصويب معنى الحد: القطبية .....
	(د) تصعيد وتصويب جانب القيمة فى "القانون
232	الحضارى": تأسيس الهوية .....
241	الفصل الثالث : الهوية الحضارية والتخيل السياسى .....
241	(١) الهوية والوعى ونظرية الانعكاس .....
242	١- الهوية الشخصية والهوية الجماعية .....
246	٢- التراكيب الأساسية الحضارية وصورها "التصعيدية"
258	٣- الهوية والاتصال الاجتماعى والحضارة .....
259	(أ) الصور الرمزية للهوية .....
261	(ب) دوران وتداول المعنى الحضارى .....
	(ج) التراث: الاتصال الاحتفالى والإجماع الحضارى
266	القائم على الطقس .....
	(٢) التكوين الإثنولوجى للمجموعة باعتباره شكلا من
	أشكال "التصعيد" للتراكيب الأساسية الخاصة
269	بالهوية الجماعية .....

271	١- الاندماج والمركزية الاجتماعية .....
284	٢- التمييز الاجتماعي والتعادل .....
303	القسم الثانى . الدراسات التطبيقية .....
305	تمهيد .....
311	الفصل الرابع : مصر واختراع الدولة .....
311	(١) ملامح حضارة مصر الكتابية .....
311	١ - الديناميكية الأسطورية وقضية الاندماج الحضارى .
	٢ - "الخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة :
315	الخط الهيروغليفى باعتباره رمزا للقوة وللأبدية .....
324	٣ - "القانون الحضارى" والهوية عند المصريين .....
	(٢) المعبد المصرى فى العصر المتأخر باعتباره "قانونا
330	حضرانيا" .....
330	١ - الكتاب والمعبد .....
344	٢- ناموس المعبد .....
352	٣ - أفلاطون والمعبد المصرى .....
365	الفصل الخامس : إسرائيل واختراع الدين .....
365	(١) الدين كنوع من المقاومة .....
	١- إقامة "الستار الحديدى" : الطريق الذى سلكته كل من
	مصر القديمة وإسرائيل نحو التحديد النابع من "مبدأ
	مطابقة العمل لقاعدة السلوك" اتجاه الحضارات
366	الأخرى .....

- ٢- "الخروج" باعتباره "شخصاً من شخص" الذكرى عند  
 374 بنى إسرائيل .....
- ٣- "حركة عبادة الإله الواحد (يهوه)" باعتبارها مجتمعا  
 378 للذكرى شكّل ذاكرة شعب بنى إسرائيل .....
- ٤- الدين كنوع من المقاومة. نشأة الدين كنوع من  
 382 المعارضة للحضارة الفارسية .....
- ٥ - إحياء التراث عند شعوب الإمبراطورية الفارسية  
 387 باعتباره سياسة ثقافية اتبعتها الفرس .....
- (٢) الدين بوصفه صورة من صور الذكرى: "سفر التثنية"  
 399 كنسق من نسق فن تقوية الذكرى الحضارية .....
- ١- صدمة النسيان. أسطورة تأسيس فن تقوية الذاكرة  
 403 الحضارية .....
- ٢- تعرض الذكرى لخطر النسيان والظروف الاجتماعية  
 416 المسببة للنسيان. ....
- الفصل السادس: ولادة التاريخ من روح القانون  
 425 .....
- (١) "سمطقة" التاريخ بمفهوم المقاب والنجا  
 425 .....
- ١- "العدل" بوصفه "آلية رابطة" في الحضارة  
 431 .....
- ٢- كتابة التاريخ عند العيثيين في حوالى سنة ١٢٠٠ قبل  
 439 الميلاد .....
- ٢- "سمطقة" التاريخ بمفهوم النجا والانتقا  
 453 .....
- (٢) إضفاء صفة "اللاهوتية" على التاريخ بمفهوم علم

460	..... لاموت للإرادة
	التحول من "الحدث الكاريزماتي" إلى "التاريخ الكاريزماتي"
	١- العلامة والمعجزة: الأحداث "الكاريزماتية" باعتبارها
460	مرحلة أولى لإضفاء صفة "اللاهوتية" على التاريخ ...
	٢- التاريخ الكاريزماتي بوصفه مرحلة ثانية لإضفاء صفة
465	"اللاهوتية" على التاريخ .....
472	٣- حول أصل "الذنب" ومنشأه .....
474	الفصل السابع : اليونان وتنظيم الفكر .....
	(١) اليونان والنتائج التي ترتبت على دخول الحضارة
477	الكتابية إليها .....
477	١- النظام الكتابي الأبجدي عند اليونانيين .....
488	٢- النظام الكتابي والحضارة الكتابية .....
502	(٢) "هوميريس" والتكوين المرقى لليونانيين .....
	١- عصر "الأبطال" في اليونان بوصفه ذكرى
502	"هوميرية" .....
	٢- ذكرى "هوميريس" عند اليونانيين: عصر الكلاسيك
508	وعصر الكلاسيكية .....
	(٣) "التوالد النصي" - حضارة الكتابة ونشوء وتطور
515	الأنكار في اليونان .....
518	١- صور تنظيم خطاب "التوالد النصي" .....
	٢- عملية "التوالد النصي" بوصفها تأسيساً لمبدأي



523	..... السلطة والنقد
	٢- هل الفكر له تاريخ؟ تاريخ الفكر بوصفه عملية "توالدية
528	..... نصية
535	الفصل الثامن : الخلاصة - الذاكرة الضمنية - محاولة تلخيصية
	المراجع :
550	..... (أ) مراجع الترجمة
551	..... (ب) مراجع المؤلف

## إهداء المترجم :

إلى روح أبي وأمي ( رحمهما الله )  
وإلى سناء وهيثم ( نوران )  
عرفاناً لهم بما قدموه لي من مساعدة .



## تقديم المترجم

أضع هذا الكتاب بين يدي المثقفين والمهتمين بقضايا الحضارات بشكل عام، وأشد بصفة خاصة على المهتمين بقضايا "إعادة تركيب الماضي" وإعادة "مونتاج" الزمن الحضاري، بفرض وضع السياقات الحضارية في أطر وتراكيب جديدة غير تلك الأطر التي نعرفها ونعيش فيها منذ قرون بعيدة، وبفرض التمكين "لقراءة" أخرى لنصوص الحضارة غير تلك "القراءة" الواحدة التي نعهدها في محيط حضارتنا الإسلامية؛ فهذا الكتاب يمثل "خطاباً" فكرياً واحداً من بين "خطابات" كثيرة متعددة في "علم الحضارة"، ويقدم للقارئ إمكانية واحدة لمحاولة القرب من "الحقيقة" من بين إمكانيات مختلفة؛ فهذه رؤية من بين رؤى كثيرة، وبطبيعة الحال - والأمر هكذا - لا يمكن "الخطاب" الذي يمثل هذا الكتاب أن يدمى لنفسه وحده حق امتلاك "الحقيقة"، كما لا يمكن لأية "خطابات" فكرية أخرى أن تدعى لنفسها الحق نفسه؛ فأى "خطاب" فكري علمي قائم على مبدأ الاجتهاد، وخاضع لمؤسستي "العقل" و"العلم"، وهذه الأفكار البسيطة المجردة والمختصرة كثيراً تنطبق على واقع الحضارة الإسلامية اليوم؛ فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى هذه "القراءة" الجديدة لنصوص "حضارتنا الإسلامية"، وأحوج ما نكون إلى "تفكيك" ما هيئنا وتركيبه من جديد، بطريقة تسمح بخلق سياقات جديدة وتوليد "خطابات" فكرية نقدية جديدة، تكون بمثابة "الدينامو" للحضارة كما عبر ذات مرة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي "كلود ليفي-شترأوس"<sup>(١)</sup>. نحن في حاجة إلى "قراءة" جديدة لكل شيء. والنصوص الحضارية لا تشمل فقط النصوص المكتوبة، بل كلمة "نص" هنا تشمل - بالمعنى السيميوطيقي - الزمان والمكان والطرق والعلامات ونظم الحياة والفراغ الجغرافي وكل نظام "الإشارات" الذي نعيش في داخله، والذي نطلق عليه لفظة "حضارة". وليس في "تفكيك" الماضي أية خطورة، لمن يتصور أن في

C. Levi-Strauss: Das wilde Denken, Frankfurt am Main, 1973, S.270 .

(١)



هذا ضياع للهوية، والذاتية الحضارية، بل هذا هو "خطاب" الضعيف غير الواثق من بضاعته على أحسن الافتراضات؛ فالأمر على عكس ذلك: إذ إن "إعادة تركيب الماضي" تقسح المجال لرؤى جديدة، وتخلق "ديسكورسات" متصارعة تكون مرجعيتها الوحيدة هي "العقل المستقل"، ولا يخفي ما في هذا كله من نفع كثير للفكر العام، ومن نفع كثير أيضاً في وضوح الرؤية وتحديد نقاط الارتكاز في الماضي والحاضر وإيجاد الوجهة السليمة للمستقبل: فكرياً وسياسياً - ديمقراطياً واقتصادياً، فلسناً في حاجة إلى أن نعيد هنا ما قاله آخرون من قبلنا: من أن الديكتاتورية ونظم الحكم الاستبدادية تتكرسان وتطفيان في عصور الخطاب الواحد المتسلط، سواء استمد هذا الخطاب سلطته من مؤسسة السياسة أو من الدين.

ولا يتعارض ما عرضناه من طرح أعلى مع قدسية النص الأبعد عندنا، القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>، فعلية "تفكيك" النصوص وإعادة "قراحتها" لن تضر "القرآن" شيئاً، إن كان التخوف يأتي من هذه الناحية، بل على العكس سوف تضيق - حسب تصورنا - أبعاداً جديدة في المعنى وأفاقاً حضارية، ربما يكون "الخطاب" الحضاري الحالي قد طمسها بسطوته أكثر من أن يكون قد أظهرها. وليس هنا المجال للخوض في هذه القضية الشائكة في مقدمة كتلك، ولكن نلفت نظر القارئ إلى ما أوردناه من تعليقات في هوامش هذا الكتاب، كلما عرض الحديث عن هذه القضية، كما نلفت نظر القارئ إلى الهامش السابق من هذه المقدمة (هامش ٢) ولعل ما يشهده الفكر الإسلامي المعاصر من جدل ومن محاولات لتوليد "خطابات فكرية" جديدة للنص القرآني والحضارة الإسلامية ككل يعتبر دليلاً على إمكانية فتح مثل هذه الأفاق الجديدة في المعاني الحضارية؛ فلدينا من جانب "الخطاب المعتزلي الجديد" والنظرة "السيمبوليكية"

(٢) راجع حول هذه القضية الشائكة آراء كل من: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، ط ٢، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٤؛ وأيضاً المؤلف نفسه: النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥؛ حيث حاول أبو زيد فتح أفاق "هيرمينيوطيقية" جديدة للنص القرآني. وراجع أيضاً في اتجاه التفصيل التراثي للنص القرآني ومحاولة تصحيح "تاريخية" الخطاب القرآني في الحضارة الإسلامية، الدكتور: محمد شحرور: الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة، الأقاليم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٠؛ حيث يتحدث الدكتور شحرور هنا عن فكرة "ثبات النصية اللغوية" (النص) وحركة المحتوى (ص ٣٦). ففي أبحاث هذين المفكرين رؤى "هيرمينيوطيقية" جديدة نافعة في تفسير القرآن، وإن كانت تعتبر "مشكلة" من قبل الفكر الإسلامي "التقليدي".

للحضارة (نصر حامد أبو زيد)، ومن جانب آخر "الخطاب التأصيلي" للتراث وتصحيح وضعية النصوص داخله (ويمثله حديثاً محمد شحرور) وفائدة كل هذه "الخطابات المتنوعة هي خلق التنوع أيضاً داخل الحضارة، هو "تجزئ" الحضارة إلى "ديسكورسات" وخطابات، بدلاً من أخذها "ككل" مسلم به، "كطرد" وصلنا من السابقين عن طريق "بريد" التاريخ، دون أن يكون من حقنا السؤال عن محتوياته. فائدة هذه "الخطابات" هي خلق التساؤل داخل الحضارة. وهذه كلها سمات "الخطاب التوليدي" داخل الحضارات، القائم على مرجعية العقل ونسبية الحقيقة.

وكنت في واقع الأمر قد قدرت أن أكتب مقدمة طويلة لهذا الكتاب، أجمل فيها أفكارى حول هذه القضايا، وألخص فيها ردود فعلى على النظريات والأطروحات التي يقدمها مؤلف هذا الكتاب، وبالتحديد من منظور الحضارة الإسلامية. وأود أن أشير هنا إلى أن ردود فعلى مطلقاً لا تتم من منطلق "علوم الدين"، ولكن من زاوية "علم الحضارة" البحث؛ لأن هذا الكتاب - في رأيي - يعتبر تحدياً لكل المثقفين والمشتغلين بالهموم الحضارية والتراثية التي نعيشها نحن في محيط حضارتنا الإسلامية. ولكني رأيت أن مثل هذه المعالجة، وأن تناول هذه الأفكار بصورة مجدية لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يتم في هذا الإطار الضيق - إطار مقدمة لكتاب؛ ولهذا خصصت مقالا منفرداً لهذا الموضوع، سوف أنشره فيما بعد (إن شاء الله)، وإنني أودع الآن هذا الكتاب بين يدي القارئ الواعي المهتم، لكي يستنبط منه ما يريد من أفكار ونظريات؛ إما إيجاباً أو سلباً، أو اتفاقاً أو اختلافاً.

**عبد الحليم عبد الفتى رجب**

بامبرج - ألمانيا



**إهداء المؤلف :**

**السيدة / أليدا أسمن**  
**la miglior fabbara**





## مقدمة المؤلف

يحتدم الجدل منذ بضع سنوات حول موضوع الذاكرة والتذكر ؛ إذ منذ حوالي عشر سنوات - تقريباً - بدأ هذا الموضوع يشغل الأذهان في الشرق والغرب على حدٍ سواء، ولا أظن أن هذا كان من قبيل الصدفة ؛ بل إنى أعتقد أننا الآن بصدد عبور مدة زمنية أدت فيها عوامل ثلاثة - على الأقل - إلى رسم ملامح موضوع الذاكرة، وإلى تأسيس أهميته: فمن ناحية نعيش الآن بما لدينا من وسائل إلكترونية جديدة خاصة بالتخزين الخارجى للمعلومات (وما تبع هذا مما يمكن أن نسميه باسم "الذاكرة الصناعية") ثورة ثقافية حضارية لا تقل فى أهميتها الحضارية عن تلك الثورة التى أحدثها فن الطباعة فى عهده ، ومن قبل هذا فن اختراع الكتابة، ومن ناحية أخرى - وفى ترابط مع ما ذكر - فإنه ينتشر الآن موقف اتجاه تراثنا الحضارى الخاص بنا يطلق عليه مصطلح "عصر ما بعد الحضارة" (هك هذا المصطلح جورج شتاينر)<sup>(١)</sup>، والفكرة التى يعبر عنها هذا الموقف هى أن هناك شيئاً ما قد وصل لنهايته، شيئاً قد انتهى بالفعل - يطلق عليه "نيكلس لومان"<sup>(٢)</sup>

(١) جورج شتاينر (George Steiner): كاتب ونقاد يهودى أمريكى، فرنسى الأصل، وقد ولد فى باريس عام ١٩٢٩ ، ثم هاجر إلى أمريكا فى عام ١٩٤٠ وعمل أستاذاً فى جامعة "برينستون"، ثم فى جامعة "كامبردج". ومنذ عام ١٩٧٤ يعمل أستاذاً للأدب الإنجليزى والدولسات المقارنة فى جامعة "جنيف" بسويسرا ، ويعتبر "شتاينر" من أهم المتخصصين فى علم الحضارة فى العصر الحاضر، وقد سببت نظرياته فى علم الحضارة جدلاً واسع النطاق. ويتركز أبحاث "شتاينر" فى قضايا العلاقة بين اللغة والوعي، وتأثير الحرب ونظم الحكم المطلق على الإنسان الفرد. (المترجم)

(٢) نيكلس لومان Niklas Luhmann: عالم اجتماع ألماني، ولد فى مدينة "لينيبورج" فى ١٩٢٧. ودرس فى "فرايبورج" و"مارفارد"، ثم عمل بتدريس علم الاجتماع فى جامعة "بيليفيلد" حتى عام ١٩٩٢ ، واشتهر اسم "لومان" بصفة خاصة فى محيط المدرسة "التركيبية" وتطبيقاتها فى مجالى علم الحضارة =

اسم أوروبا القديمة<sup>(٢)</sup> ، وهذا الشيء يعيش الآن كموضوع للتذكر والتناول في المعالجات والتعليقات. العامل الثالث - وربما أهم العوامل على الإطلاق - هو أن هناك شيئاً آخر يقترب حالياً من نهايته، ويخصنا بصورة أكثر شخصية وأكثر جوهرية: هذا الشيء هو أن جيلاً من شهود أفظع الجرائم والمصائب التي حدثت في تاريخ البشرية على الإطلاق يوشك الآن على الانقراض، ومن المعروف أن مدة أربعين سنة هي المدة العاسمة في عمر الذكرى الجماعية؛ فهي تمثل مرحلة الانتقال من مدة زمنية إلى أخرى؛ وهذا عندما تكون الذكرى الحية مهددة بالنسيان، وتصبح صور التذكر

« وعلم الاجتماع. فكما أن المذهب التركيبي في مجال اللغة يضمن "تركيبية" النصوص والسياقات اللغوية ( فكرة النصوص المحتملة والنصوص البينية ) : فلن "لومان" يرى أن الحضارة والمجتمع ما هما إلا نصان كبيران وتراكيب كبيرة وأبنية نظرية مشيدة تبدو كتكثا "واقعا" في حين أن "الواقع" هو فقط الشيء الذي نفسره نحن ونفهمه على أنه كذلك. "فالواقع" ليس شيئاً موجوداً يمكن الرجوع إليه في أي وقت نشاء، فهو ليس شيئاً "موضوعاً على الرف" نستطيع اللجوء إليه في أي وقت؛ وإنما هو شيء يمداد تركيبه باستمرار، هو "مركب معقد نصنعه نحن"، وليس بخاف ما للتراث البنيوي الأوربي، بصفة خاصة "البنيوية الفرنسية" وتوابعها (ميشل فوكو وجاك دريدا)، من تأثير واضح على هذه النظرة. (المترجم)

(٢) المقصود بـ "أوروبا القديمة" هي أوروبا التي انتهت مع بداية عصر "ما بعد الحداثة"، أوروبا عصر التنوير وعصر هيمنة "العقل"، وهي التي قال عنها المفكر الفرنسي جين فرانسوا لوتارد: "لقد مضى عصر الحكايات الكبرى وعصر الأيديولوجيات المالمية، وينصب نقد برنامج "ما بعد الحداثة" على البرنامج الفكري لمصر "الحداثة والتنوير" (المدة من بداية العصر الحديث في أوروبا، ابتداء من ١٦٠٠، وأيضاً ما يعرف في مجال علم الأدب باسم "الحداثة الأدبية"، وتشمل المفاهيم الجمالية التي سادت علم الأدب منذ الفترة ١٨٥٠ أو ١٨٨٠ م). وحركة "ما بعد الحداثة" توجه نقدها ضد هيمنة وسطوة أيديولوجيات عصر التنوير والعصر الحديث ككل، بصفة خاصة ضد تكريس سلطة "العقل" وضد "برجوازية الفكر"، ضد الفكر المتخلف الذي كانت تمثله دوائر الكلاسيكية، وفكر "الخضبة" الذي نادى به عصر التنوير. وفي مقابل هذا تتنادى حركـة "ما بعد الحداثة" "بالتجزئية" في الفكر، ويعد طبع "الإنكسارات" الفكرية على كل شيء، وهناك جدل كبير حول بداية "ما بعد الحداثة". على أية حال يمكن تحديثها بالروايات الأوروبية الكبيرة التي ظهرت في عشرينيات القرن العشرين، وينقد العقلانية والبرجوازية والتنوير وعقيدة التقدم على يد روبرت موزيل، "رجل بلا سمات"، ميرمان هيمس "نخب البوادي"، و"يوداير"، و"هيرمان بروخ"، وكارل ماركس، والهيجليين الجدد، و"نيتشه"، و"ماكس فيبر" وغيرهم. للمزيد حول هذا الموضوع: انظر كتابنا: "فكر الحداثة وما بعد الحداثة. قضية الواقع ووجود الإنسان. دراسة في علم الأدب" (تحت الطبع) (المترجم).

الحضارية صعبة ومقترنة بصعوبات، ويبدو لي أن هذا هو جوهر القضية ولب النقاش الدائر في الخطاب العلمي، حتى وإن أخذ الجدل القائم الآن حول بعض المفاهيم؛ مثل : "التاريخ"، و "الذاكرة"، و "التذكر"، و "قن تقوية الذاكرة" في بعض مناحيه أشكالاً تجريبية وعلمية بحتة. وتشير كل الدلائل إلى أنه يتطور الآن حول مصطلح "الذكرى" نسق جديد لعلوم الحضارة يجعل من الممكن رصد مختلف الظواهر والمجالات الحضارية - كالفن والأدب والسياسة والمجتمع والدين وعلم القانون - في ظل سياقات جديدة. بتعبير آخر: إن الأشياء في حالة سيولة وانسياب، في حالة انقضاء وزوال، وهذا الكتاب يشارك بدوره وبطريقته في حالة السيولة هذه، ولا يمكن لهذا الكتاب أن يدعى لنفسه أن رسالته وصلت إلى مكان بعينه، بل يرى مغزاه وقيمه في أن يعطى مجرد إشارات، مجرد تلميحات، وأن يكشف عن مجرد سياقات.

وقد انطلقت الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب من أبحاث قام بها المؤلف بالاشتراك مع السيدة «أليدا أسمن»<sup>(٤)</sup> في إطار إقامة دراسية مشتركة لمدة عام في "مركز الأبحاث العلمي" ببرلين في ١٩٨٤ / ١٩٨٥ م. ومن هنا فإن المؤلف يفحص هذه المؤسسة العلمية بشكره الخاص؛ إذ ما كان يتسنى للمؤلف أن يتجاوز حدود تخصصه الدقيق - علم المصريات - بهذه الصورة، كما حدث في هذا الكتاب. لو لم تتوافر له الفرصة للاطلاع والحوارات والمناقشات في مختلف الاتجاهات كما أتاحها له هذا المركز. ويتوجه المؤلف هنا أيضاً بالشكر الخاص للسادة: "كريستيان ماير"، و"بيتر ماخينست"، و"ميخائيل شتريكمان"، زملاء دائرة الحوار الضيقة، والتي انصب اهتمامها على قضايا علم الحضارات المقارن ومدى إمكانية تأسيس مثل هذا العلم.

(٤) أليدا أسمن: زوجة المؤلف، ولها أبحاث أيضاً في مجال الذاكرة والهوية الحضارية، من أهم أبحاثها كتاب "أمكنة الذاكرة. أشكال وتحولات الذاكرة الحضارية"، صادر عن دار نشر بيك، ميونيخ ١٩٩٩م، وكذا أعمال أخرى.

وقد تولدت قضية "الذاكرة الحضارية" عن الجهود العلمية التي قامت بها مجموعة عمل "حفريات علم الاتصال الأبي" (٥). وقد ظهرت ثمار هذه الجهود في الكتب المنشورة تحت العناوين التالية: "الكتابة والذاكرة" (١٩٨٣ م) و"القانون الحضاري والرقابة" (١٩٨٧ م) ، و"الحكمة" (١٩٩١ م) وقد تم تناول وتطوير أفكار هذه المنشورات في العديد من المحاضرات الشاملة من مختلف التخصصات، وأيضا في العديد من اللقاءات والطلاقات العلمية (السيمينارات) بجامعة هايدلبرج. وكان الإعداد لهذه الحلقات العلمية والندوات والتقييم العلمي لنتائجها - وبصفة خاصة الندوة الثانية التي عقدت في المركز العلمي للأبحاث ببرلين في يناير ١٩٨٥ حول موضوع "القانون الحضاري والرقابة" (٦) - سببا مباشرا في خروج هذا الكتاب إلى حيز الوجود، وقد كتبت في بادئ الأمر مسودة أولى من أفكار هذا الكتاب ، كنت قد قدرت لها - بالاشتراك مع السيدة "أليدا أسمن" - أن تكون مقدمة للكتاب الخاص بـ "القانون الحضاري والرقابة"، غير أن هذه المسودة توقفت في برلين عند المائة والخمسين صفحة الأولى ؛ لأنه اتضح بعد ذلك أن مثل هذا الموضوع لا يمكن معالجته بصورة مفيدة في إطار ضيق مثل مقدمة كتاب، وبعد بضعة سنوات تخطتها تعاون بيني وبين السيدة "أليدا أسمن" بدا لي من الأفضل أن يتم تناول الباحثين في أطر مستقلة - كل منهما على حدة - وإن كان كلاهما يعالج قضية واحدة ، على اختلاف الاتجاهات والتناول. وسوف تقدم "أليدا أسمن" أبحاثها تحت عنوان "أمكنة الذاكرة. حول تركيب واستعادة الزمن الحضاري" (٧)، وتعالج هذه الأبحاث صور ووظائف الذاكرة الحضارية من العصور القديمة حتى عصر الحداثة وما بعد الحداثة ، وتعتبر بهذا المعنى تكملة لهذا الكتاب ؛

(٥) يذكر عنوان هذا الكتاب كثيرا بكتاب "حفريات المعرفة - Archäologie des Wissens" للفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو"، والذي يستند المؤلف إلى كثير من أفكاره - كما سنرى في هذا الكتاب. (المترجم)

(٦) مصطلح "القانون الحضاري - Kanon" مصطلح مركزي في هذه الدراسة، وسيورد ذكره بإطراء في هذا الكتاب. راجع معنى وشرح هذا المصطلح في النقطة الثانية من الفصل الثاني. (المترجم)

(٧) انظر الهامش رقم ٤ . (المترجم)

حيث إن هذا الكتاب يركز على العصور الأولى للحضارات الكتابية القديمة في الشرق الأوسط وعالم البحر المتوسط.

وقد تمكنت من إنجاز الدراسات التطبيقية التي تحتل الجزء الثاني من هذا الكتاب بفضل حصولي على تفرغ في الفصل الدراسي ١٩٨٧ / ١٩٨٨ م ، كما ساعدني الإعداد للمحاضرات الشاملة<sup>(٨)</sup> حول موضوع: "الحضارة والذاكرة" (١٩٨٦ / ١٩٨٨) - بالاشتراك مع "تونيو هولشر" - و"الحضارة والصراع" (١٩٨٨ / ١٩٩٠ م) و "الثورة والأسطورة" (١٩٩٠ م) - بالاشتراك مع "ديتريش هارت" - وأيضا ساعدتني الندوات التي قمت بالإعداد لها بالاشتراك مع كل من "أليدا أسمن" و"ديتريش هارت" حول موضوعات: "الحضارة كعالم حياة وكأثر" (١٩٨٧ / ١٩٩١ م) و"صنوف تقوية الذاكرة" (١٩٨٩ / ١٩٩١ م) ساعدتني كل هذه الأنشطة في استخلاص الجزء الأول من هذا الكتاب ذي الصبغة النظرية البحتة؛ لذا يدين هذا الكتاب لكل رفقاء العمل بالنصح العلمي الفياض، وبالتوجيه السخي، وقد سنحت الفرصة الطيبة لي لمناقشة العديد من الفرضيات الأساسية في هذا الكتاب من خلال محاضرات عديدة قمت بإلقائها - في أغلب الأحوال بالاشتراك مع السيدة أليدا أسمن - في مركز "راديو برلين الحرة" بمدينة فرايبورج حول: "الشفافية والكتابة"، وبمركز شتوتجارت للدراسات الحضارية، وبسيميوار الدراسات العليا بجامعة فرايبورج حول: "العلاقة بالماضي في الأزمنة الحاضرة في حضارات العصور القديمة"، وكذلك بمعهد العلوم الحضارية بجامعة إسبن، ولكني أخيرا أخص بالذكر هنا هذا الاستمجال المشجع لي من قبل السيد "إ. ب. فيكنبرج"، والذي أدنى في النهاية إلى أن تحولت محاولاتي هذه التي كانت تتحسس طريقها في بادئ الأمر إلى كتاب ، وربما أكون قد استعجلت بالفعل في إخراج هذا الكتاب !

(٨) هي محاضرات تعالج موضوعاً واحداً، ولكن على مستوى تخصصات مختلفة. محاضرات دائرية - (Ringvorlesungen) : (الترجم)



## تمهيد

ترد في أربعة مواضع متفرقة من أسفار الشريعة الخمسة المنزلة على موسى<sup>(١)</sup> صيغة الأمر لبني إسرائيل بأن يشرحوا لأطفالهم مغزى وفائدة الشعائر والفرائض التي تلقوها في هذه الكتب الخمسة : ففي سفر "التثنية" نقرأ مثلاً:

"وإذا سألك ابنك غداً: ما الفرائض والسنن والأحكام التي أمركم بها الرب إلهنا، فقل له: كنا عبيداً للفرعون بمصر ، فأخرجنا الرب منها بيد قديرة ... " (سفر التثنية ٦ / ٢٠ وما بعدها).

وفي سفر "الخروج" نقرأ أيضاً:

"وإذا قال لكم بنوكم بعد هذا: ما معنى هذه العبادة التي تقيمونها، فقولوا: هي ذبيحة فصيح نقدمها للرب، الذي عبر عن بيوت بني إسرائيل في مصر، فخلصها لما فتك بالمصريين" (سفر الخروج ١٢ / ٢٦ وما بعدها).

ويرد في سفر "الخروج" أيضاً:

"وإذا سألك ابنك غداً: ما هذا؟، فقل له: بيد قديرة أخرجنا الرب من مصر، من دار العبودية ... " (سفر الخروج ١٣ / ١٤ وما بعدها).

وفي موضع آخر:

(١) أسفار الشريعة الخمسة المنزلة على سيمينا موسى، والتي تمثل قوام العهد القديم هي: "التكوين"، "الخروج"، "العدد"، "التثنية"، و"اللاويين". ولجميع العهد القديم، كل النصوص المترجمة عن الكتاب المقدس في هذا الكتاب تمت مراجعتها على الترجمة العربية للكتاب المقدس، طبعة لبنان، إصدار جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. (المترجم)



"ولتقل لابنك في ذلك اليوم وتشرح له: أفعل هذا اعترافا بما عمل الرب لي حين خرجت من مصر..." (سفر الخروج ١٣ / ٨).

إن ما يدور أمامنا في هذه الأمثلة ما هو إلا دراما صغيرة حول الاستخدام المختلف للضمانات الشخصية، وحول تذكر التاريخ؛ فمرة يستخدم الابن ضمير جماعة المخاطبين "أنتم"، ومرة أخرى يستخدم ضمير جماعة المتكلمين، الضمير "نا" في (لهنا)، وفي المقابل نجد أن الأب يجيب ابنه مستخدما أحيانا ضمير جماعة المتكلمين "نحن"، وأحيانا أخرى يستخدم ضمير المتكلم المفرد "أنا". فمن خلال الطقوس المتبعة في الاحتفال بليلة "الطعام المقدس" في عيد الفصح اليهودي<sup>(١٠)</sup>، والذي لا يخرج عن كونه "عملية وعظ كبيرة" للأطفال حول خروج بني إسرائيل من مصر، ينشأ "المدراس"، وهو التفسير التلمودي الخاص بالأولاد الأربعة عند بني إسرائيل<sup>(١١)</sup>؛ فالأسئلة الأربعة - بما فيها السؤال الذي لم يطرح في سفر الخروج (١٣ / ٨) - موزعة على أربعة أنماط من الأبناء: الابن الذكي، والابن (العاصي) الشرير، والابن الساذج، والابن الذي لم يعرف بعد طرح الأسئلة: فذكاء الابن الذكي يتضح في الاستخدام الدقيق

(١٠) عيد الفصح من أهم أعياد اليهود، يتذكر فيه اليهود خروج بني إسرائيل من مصر (راجع سفر الخروج ١٢). ويبدأ هذا العيد في ليلة ١٤ / ١٥ أبريل (مع أول بدر في الربيع)، ويدوم سبعة أيام. ويضمي اليهود في هذا العيد بذبح الخراف (قارن: الخروج ١٢ / ٢). ويتكاثرون الفخار المرطوب أسبوع العيد؛ لكي يتذكروا شظف النعش الذي كان يعيشه أبائهم في دار العبودية. ويتناولون الطعام في احتفال منزلي في الليلة الأولى والثانية. وتعرف الليلة الأولى باسم ليلة السيد "Seder". وتفسير هذه الليلة حسب نظام محدد (كلمة "سيد" العبرية معناها "نظام")، فتقرأ أولا نصوص من "الهجدة"، وهي نصوص دينية تشمل الكتابات التي تتعلق بالجانب السلوكي التربوي على عكس نصوص الشريعة المعروفة عندهم باسم "الخلافة"، ثم تؤكل أطعمة ذات معنى رمزي عندهم، كالزرة (ثبات المر) والفاروسيت وهو عجينة مصنوعة من ثمار الفاكهة والدقيق والبنيد وقطعة لحم من الأضحية. وقد نشأ العشاء المقدس في المسيحية من "الطعام المقدس" عند اليهود. (المترجم)

(١١) "مدراس" Midrasch تعني أصلا بالعبرية "بحث أو دراسة"، ويقصد بها شكل من أشكال تفسير العهد القديم متتبع في دوائر يهودية الأخبار، ويحاول في تفسير النص أن يجعل النص مطابقا لتفسيرات ومستجدات العصر. و"المدراس" جزء من الأدب التلمودي، ترجع نشأته إلى العصور الوسطى. (المترجم)

للمصطلحات ("الفرائض، السنن، الأحكام") ، وكذلك فى اتباع ضمير المخاطب "كم" فى كلمة "أمركم" بضمير الجماعة فى لفظة "إلهنا" ، الذى يفيد العموم والشمول، وفى المقابل يحكى له الأب قصة الخروج باستخدام ضمير المتكلم بصيغة الجمع "نحن" ، والذى يشمل السائل أيضا، أما عصيان الابن العاصى ( الشرير ) ، فإنه يظهر فى الاستخدام المجرد لضمير المخاطب "أنتم"؛ أى: أنه يستبعد نفسه:

"كيف يسأل الابن (العاصى) الشرير ؟ - هكذا: " فيما تتفعمكم هذه العبادة " ؟ ، تتفعمكم أنتم، لا تنفعه هو أيضا !. وكما أنه يستبعد نفسه من الجماعة ، فكسر أنت أسنانه، وأجبه: لما فعله الرب لى ، عندما خرجت من مصر ، قلها له بلفظة: لى أنا ، وليس له أيضا" (مواعظ عيد الفصح)<sup>(١٢)</sup> .

إننا إذا تأملنا هذه الدراما الصغيرة ؛ فسنجد أن هناك ثلاثة عناوين من عناوين هذه الدراسة تحاول أن تأخذ ملامحه هذه العناوين أو الموضوعات هى: موضوع الهوية المعبر عنه فى الضمائر "نحن" ، "أنتم" ، "أنا" ، وموضوع التذكر والذكرى المعبر عنه فى قصة "الخروج" (خروج بنى إسرائيل من مصر) ، وهما (التذكر والذكرى) اللذان يكونان ويؤسسان لهذه الـ"نحن" هذه الجماعة ، والموضوع الثالث هو استمرارية وتواصل القصة وإعادة إنتاجها من جديد، وهذا فى صورة المقابلة بين الأب والابن. أثناء الاحتفال بليلة "السيدر"، الليلة الأولى من أيام الفصح، يعلم اليهود أبناءهم أن يقولوا كلمة "نحن" ، وأن يكونوا جزءاً من هذه الـ"نحن"، ويتم هذا عن طريق أخذهم وإدخالهم فى تاريخ وفى ذكرى يشكلان هذه الـ"نحن" ويملأن مضامينها<sup>(١٣)</sup>، فالأمر يدور هنا حول قضية وعملية هى فى الواقع أساس كل حضارة ، ولكن نادرا ما نصادفها بصورة جلية كما هى الحال هنا.

(١٢) مواعظ عيد الفصح - Pessach-Haggadah "الهجدة" هى نصوص وحكايات دينية يهودية تشتمل على الكتابات التى تتعلق بالجانب الوعظي والإرشادي، على عكس نصوص "الفلقاة" التى تشتمل على نصوص الشريعة فقط. فالهجدة تحتوى على حكايات وأساطير وخطب وقصص، وترجع إلى يهودية الأبحار فى العصور الوسطى، وتوجد نصوص "الهجدة" فى ألب "الدراش"، وهو الأدب التفسيري وفى التلمود ، وفى ليلة "السيدر" تقرأ النصوص التى تتعلق بخروج بنى إسرائيل من مصر. (المترجم)

(١٣) حول تلقين الدين المسيحى بوصفه صورة من صور تذكور التاريخ وتأسيس الهوية، انظر: دى برى/رومر - de Pury - Röwer ١٩٨٩ م .

والدراسة التي أمامنا الآن تبحث تحديداً في علاقة هذه العناصر الثلاثة - المذكورة أعلى - بعضها ببعض: موضوع "الذكرى أو التذكر" ؛ وهو ما يمكن أن نطلق عليه هنا "العلاقة أو الصلة بالماضي" ، وموضوع "الهوية" ، أو ما يمكن أن نسميه "التخيل السياسي" ، وموضوع "التواصل الحضارى" ؛ أو ما يمكن أن نطلق عليه "تكوين التراث" ، فكل حضارة تبني في داخلها آلية معينة، وهذه الآلية سوف نصطلح عليها هنا باسم "الآلية الرابطة أو العنصر الرابط"<sup>(١٤)</sup> ، ووظيفة هذه الآلية تكمن في عملية "الربط والتربط" ، ويتم هذا على مستوى بعدين: الأول هو البعد الاجتماعى، والثانى هو البعد الزمنى أو التاريخى (سيراً في اتجاه عمق الزمن)؛ "فالآلية الرابطة" داخل الحضارات تربط الإنسان الفرد بجماعته وذلك لأنها -أي: "الآلية الرابطة"- باعتبارها تمثل "العالم الرمزي للقيم والمعاني" (برجر/لوكمان) تكون مجالاً مشتركاً للتجارب والتوقعات وحركة الأفراد، هذا المجال المشترك للتجارب والتوقعات يؤسس في الوقت نفسه من خلال قدرته الرابطة والملتزمة للثقة والتوجه المطلوبين بالنسبة للأفراد، ويُعالج هذا المظهر من مظاهر الحضارة في النصوص القديمة تحت مصطلح "العدل". غير أن الآلية الرابطة لا تربط الفرد بجماعته فقط ؛ وإنما تربط أيضاً "الأسس" بـ"اليوم" ، فهي التي تشكل التجارب المؤثرة والذكريات وتجعلها دوماً حاضرة، وهي التي تسع وتضم صور وحكايات زمن آخر في أفق زمن حاضر متقدم باستمرار، وتؤسس بهذا للذكرى، وتنشئ بهذا الأمل أيضاً. وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو أساس الحكايات الأسطورية والتاريخية. وكلا المظهرين: الجانب التنظيري التقعيدي الخاص بالبعد الاجتماعى والجانب الروائى القصصى الخاص بالبعد التاريخى، أو بتعبير آخر: جانب الإرشاد والسلوك، وجانب الرواية والتاريخ كلاهما يؤسس انتماء الفرد وهويته ، وكلاهما يمكن الإنسان الفرد من أن يقول كلمة "نحن" ويقصد بها جماعته التي ينتمى إليها. إن ما يربط أفراداً مبشرين بمثل هذه الكلمة "نحن" - أى ما يجعل أفراد مجتمع ما مرتبطين في هوية واحدة - هو هذه الآلية الرابطة التي تربط جميع عناصر الحضارة الواحدة بعضها ببعض، هو هذه الآلية الرابطة لهوية، وإصورة

ذاتية، ولعرفة مشتركة، تستند من جانب على التزام الأفراد بقواعد وقيم مشتركة، ومن جانب آخر على ذكرى زمن ماض يسكنه أفراد المجموعة معاً.

إن المبدأ الأساسي لآلية آلية رابطة داخل الحضارة الواحدة هو مبدأ التكرار؛ فالتكرار يضمن ألا تسير خطوط الأحداث داخل الحضارة الواحدة إلى اللامتناهي ، بل يجعلها تنتظم في شكل نماذج ونسق متكررة يمكن التعرف عليها في أى وقت ، ويمكن تصنيفها على أنها عناصر حضارة واحدة مشتركة، ويتضح هذا المبدأ أيضاً في مثال وجبة "العشاء المقدس" عند اليهود المعروفة باسم "وجبة السيدر" (Seder-Mahl). فالكلمة العبرية "سيدر - Seder" تعني "نظام"، ويقصد بها القواعد المتبعة في الاحتفال بهذه الشعيرة، والذي يجب أن يسير طبقاً لنظام موضوع بطريقة صارمة. فلكمة "قواعد" وكلمة "متبعة" كلمتان مفتاحيتان وتشيران في الوقت نفسه إلى لب القضية، وهو هنا: الزمن<sup>(١٥)</sup>؛ فبهذا يتم من جانب تحديد النظام الزمني الداخلي الذي يحكم كل عودة وكل رجوع إلى الماضي في كل مرة يتم فيها الاحتفال "بالعشاء المقدس"، ومن جانب آخر يتم ربط كل عودة وكل رجوع إلى الماضي (كل مرة يتم فيها الاحتفال) بسابقتها، وحيث إن كل عودة أو رجوع إلى الماضي تتبع النظام نفسه؛ فإنها تكرر نفسها كالرسمة التي تكون على ورق الحائط وتتكرر في شكل نسق لامتناه. ونود أن نطلق على هذا المبدأ اصطلاح "الإجماع الحضاري الشعائري"<sup>(١٦)</sup> غير أن "العشاء المقدس" أو "ليلة السيدر" عند اليهود لا تكرر فقط حفلة العام السابق عن طريق اتباع القواعد نفسها، ولكنها تستحضر في الوقت نفسه حدثاً وقع في زمن سحيق ، وهو خروج بنى إسرائيل من مصر. فنحن هنا أمام نمطين مختلفين من أنماط الارتباط والعلاقة بالماضي: "التكرار" و"الاستحضار" (استحضار هور من الماضي السحيق)،

(١٥) الكلمة الألمانية "قاعدة/قواعد" "Vorschrift" يمكن أن تفهم هكذا أو تفهم أيضاً بمعنى "مصر" ما قبل الكتابة (Vor-Schrift) ، والمؤلف يستخدمها هنا بالمعنيين ؛ ومن هنا تفهم كلمة "الزمن" في هذا السياق. (المترجم).

(١٦) المصطلح هو "Rituelle Kohärenz"، ورأينا أن نترجمه "بالإجماع الحضاري الشعائري" أو القائم على الشعيرة لاعتبارات سوف نذكرها في الفصل الثاني عند الحديث عن "الحضارة الكتابية". (المترجم).

فمصطلح "سيدر" ( Seder ) يختص فقط بجانب "التكرار"؛ حيث إنه يمثل هذا المبدأ، أما جانب "الاستحضار" فيظهر واضحاً في المصطلح "هجداء - Haggadah"، وهي كلمة يشار بها إلى الكتيب الذي تتلى منه الصلوات في أمسية العشاء المقدس، "السيدر" ( Seder )، وهذا الكتيب عبارة عن مجموعة من الأدعية والصلوات والأغاني والنوادر والطرائف - في الغالب ما تكون مصورة بالعديد من الصور - تدور جميعها حول قصة خروج بني إسرائيل من مصر، وتعتبر هذه النصوص نوعاً من التفسير لنصوص الكتاب المقدس (التوراة)، هدفها في المقام الأول تعريف الأطفال بأهمية هذه الأحداث. "فالهداء - Haggadah بهذا المعنى هي نوع من "النظام أو القاعدة"، ولكن النبرة هنا توضع فوق الشق الثاني من الكلمة الألمانية: بحيث يصبح المعنى: "ما قبل الكتابة" (Vor-Schrift) <sup>(١٧)</sup>، فالتركيز هنا يكون على عنصر الكتابة. فالأمر يدور هنا حول تفسير "نص" ما، والذكرى التي يتم استحضارها هنا تظهر في شكل تفسير التراث والموروث الديني القادم من الزمن السحيق.

ومن طبيعة كل الشعائر والطقوس أنها تحمل في داخلها هذه الازدواجية في المظهر: "التكرار" من جانب، و"الاستحضار" من جانب آخر، فكما زاد ارتباط الشعيرة أو الطقس باتباع نظام محدد؛ كلما غلب عليها طابع "التكرار"، وكلما منحت الشعائر لكل عودة وكل رجوع إلى الماضي حرية أكثر؛ كلما غلب جانب "الاستحضار". وبين هذين القطبين ينشأ مجال أنواع من الديناميكية تحتل في داخله الكتابة أهمية كبيرة بالنسبة "للآلية الرابطة" للحضارات. فهنا في هذا الفراغ تظهر أهمية الكتابة، وبمجرد بداية تدوين الموروثات الحضارية وبالتلازم معها يحدث انتقال تدريجي من هيمنة جانب "التكرار" إلى هيمنة جانب "الاستحضار"، من "الإجماع الحضاري الشعائري" ( rituelle Kohärenz ) إلى "الإجماع الحضاري النصي" ( textuelle Kohärenz )؛ وبهذا تنشأ "آلية رابطة" جديدة، قدراتها الملزمة والرابطة لم تعد تسمى بـ "التقليد" و"الحفاظ"؛ وإنما تسمى بـ "التأويل" و"التذكر". فعندئذ تستبدل "الشعيرة" أو "الطقس" بعلم "التأويل أو الهرمونيقياً".

(١٧) انظر هامش رقم ١٥ حول المعنى المزدوج لكلمة "Vor-Schrift" (الترجم).

والدراسات التي يحتويها هذا الكتاب تحاول توظيف هذا المفهوم الحضارة والاستفادة منه في التحليل الطبولوجي الحضارات، وينصب محور اهتمامنا هنا على التحولات والصور التي تأخذها "الآلية الرابطة" داخل الحضارة على اختلاف هذه الصور، وفي جميع أوجه مقارناتها. فسنحاول هنا أن نبحث في "ديناميكية" العملية الحضارية وفي تغيرات "الآلية الرابطة" وما يعتريها من أشكال تصعيدية وتشبثات أو ارتخاءات وتفككات. وفي هذا السياق نود أن نشير إلى مصطلح سوف نستخدمه فيما بعد في هذا الكتاب باستمرار، وهو مصطلح "القانون الحضاري"<sup>(١٨)</sup> Kanon. ويصف هذا الاصطلاح مبدأ يرقى "بالآلية الرابطة" الحضارة في اتجاه مقاومة عنصر الزمن، وفي اتجاه مقاومة التبدل والتغير، بحيث تثبت "الآلية الرابطة" داخل الحضارة في صور حضارية معينة وتصبح بهذا مقاومة للزمن والتبدل، "فالقانون الحضاري" Kanon "هو الذاكرة التطوعية - Volontaire memoire" للمجتمع، وهو الذكرى اللازمة التي يلزم على الإنسان أن يتذكرها، على النقيض من "تيار التراث المتدفق" للحضارات البشرية الأولى، والذي يسيل بحرية أكثر، وأيضا على النقيض من ذاكرة حضارات عصور ما بعد "القانونية الحضارية"، وهي ذاكرة تنشأ بنفسها وتنظم نفسها بنفسها وتكون مضامينها قد فقدت سميتها الملزمة وقوتها الرابطة. المجتمعات تتخيل صورا ذاتية لنفسها وتتوارث على مر الأجيال هوية خاصة بها، وذلك من خلال تأسيس حضارة للذكر. وهي - أي المجتمعات - تفعل هذا - وهذه النقطة مهمة لنا - كل بطريقة تختلف تمام الاختلاف عن المجتمعات الأخرى؛ فكل مجتمع يكون لنفسه حضارة للذكر بطريقته الخاصة. والدراسات التي بين أيدينا الآن تحاول أن تجيب على سؤال، هو: كيف تتم عملية التذكر داخل المجتمعات؟ أو بالأحرى: كيف تتذكر المجتمعات؟ وكيف تتخيل المجتمعات نفسها، عندما تتذكر؟

وبالرغم من أن الجدل القائم الآن حول اتجاهات ما بعد التاريخية كان من الممكن أن يقدم بعض الأجوبة Postmoderne وما بعد الحداثة posthistoire

(١٨) سوف يرد الحديث عن هذا المصطلح بالتفصيل في سياق هذا الكتاب. حول توضيح المصطلح راجع الفصل الثاني. النقطة الثانية: "القانونية الحضارية". (المترجم)

عن هذا السؤال، إلا أننا في بحثنا هذا نريد أن نقتصر فقط على العالم القديم؛ وسبب هذا يرجع من جانب إلى قدرة المؤلف المحدودة في هذه الاتجاهات، ومن جانب آخر إلى حقيقة أن هذه الدراسة قد نشأت بالتعاون الوثيق مع الأبحاث التي قامت بها السيدة "أليدا أسمن" حول "الذاكرة الحضارية للعصر الحديث"، وكان من الممكن لدراستنا أن تقتصر على العالم القديم "البدايات والأصول" نظرا لأن السيدة "أليدا أسمن" عالجت في كتابها "أمكنة الذاكرة - حول التكوين الحضاري للزمن والهوية" (رسالة أستاذية ١٩٩١م) العصر الحديث، ولكن حتى في اقتصار دراستنا على العالم القديم، نرى أن هذا الكتاب يتمدى - على أية حال - حدود تخصص مؤلفه؛ وهو علم المصريات، بطريقة يمكن أن يعتبرها بعض الناس غير مستساغة؛ ولذا يستوجب الأمر منا كلمة إيضاح هنا، فالفرضيات والمصطلحات التي يسوقها الجزء الأول من الكتاب تم شرحها في الجزء الثاني عن طريق استعراض دراسات ميدانية تناولت بلاد ما بين النهرين والعيشيين وبنى إسرائيل وبلاد اليونان وأيضا مصر القديمة، ولكن من قبيل الاعتذار أود أن أؤكد هنا أن هذا الكتاب ليست غايته مجرد عرض لأبحاث بالمفهوم الضيق للكلمة - باستثناء ما يقتصر على مادة التخصص للمؤلف بطبيعة الحال؛ وهي علم المصريات - وإنما الهدف الرئيسي من الكتاب هو إعادة تركيب السياقات الحضارية، بالتحديد هو إظهار العلاقة المشتركة بين التذكر (الجماعي) وظهور الكتابة في الحضارات والتكوين العرقي للشعوب؛ أي أن هدف الكتاب هو تقديم إسهام لعلم الحضارة العام<sup>(١٩)</sup>.

لقد شهد ولا يزال يشهد علم الحضارة العام إسهامات علمية قام بها علماء من مختلف التخصصات، ومن مختلف المشارب، ونذكر هنا بعضا منهم؛ على سبيل المثال لا الحصر: "يوهان جوتفريد هروبر"، و"كارل ماركس"، و"ياكوب بوركهاردت"، و"فريدريش نيتشه"، و"آبي وارينج"، و"ماكس فيبر"، و"إرنست كاسيرر"، و"جوهان هوسينجا"، و"توماس إليوت"، و"أرنولد جيهان"، و"آ. ل. كروير"، و"كليفورد جيرتس"، و"جاك جودي"، و"ماري دجلاس"، و"سيجموند فريد"، و"رينيه جيرارد"، ويمكن أن تمتد قائمة الأسماء إلى ما لا نهاية: منهم الأدباء والشعراء، ومنهم علماء اجتماع

واقتصاديون ومنهم مؤرخون وفلاسفة وعلماء إثنولوجيا .... فقط علماء الدراسات القديمة وحدهم هم الذين التزموا الصمت حيال هذا الجدل بشكل ملفت، على الرغم من أنه من المفترض أن دراسة الحضارات القديمة يمكن أن تكشف عن الكثير من الدلالات حول جوهر وأداء الحضارة، وحول نشأتها وتوارثها والتغيرات التي تعثر بها؛ ولهذا فإن الدراسة التي بين أيدينا الآن تعتبر نفسها بداية في خوض هذا المجال .

من المألوف أن تبدأ أية دراسة بتعريف مصطلحاتها؛ ولهذا فللقارئ الحق في أن أوضح له ما المقصود بمصطلح "الذاكرة الحضارية"، ولماذا نعتبر هذا المفهوم دون غيره مفيداً وشرعياً في الوقت نفسه، وما هي الظواهر التي توصف بهذا المصطلح بشكل أفضل دون غيره من المصطلحات؟ وما الذي يميزه عن المصطلح المتداول في هذا المجال وهو مصطلح "التراث"؟ إن مصطلح "الذاكرة الحضارية" مصطلح يصف واحداً من الأبعاد الخارجية للذاكرة الإنسانية؛ لأن أول ما يتبادر لذهن الإنسان عند سماع كلمة "ذاكرة"؛ هو أن هذه الكلمة تصف ظاهرة داخلية بحتة ، مكانها في مخ الإنسان الفرد؛ أي أنها موضوع من مواضيع علم وظائف أعضاء المخ (فسيولوجيا المخ)، وعلم الأعصاب، وأيضاً علم النفس، ولكنها - على أية حال - ليست موضوعاً من مواضيع علم الحضارة التاريخي. هذا هو ما يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة "ذاكرة"؛ غير أن ما تحتويه هذه الذاكرة من معانٍ ومضامين، والطريقة التي تنظم بها هذه المعاني والمضامين، ولأية مدة من الزمن تستطيع الذاكرة أن تحتفظ بشيء ما، كل هذه الأشياء ليست مسألة قدرة داخلية أو توجيه داخلي يقوم به الفرد، وإنما يتعدى حدود الفرد الداخلية إلى أطر خارجية، بتعبير آخر: إلى نظم اجتماعية وحضارية، وكان عالم الاجتماع "موريس هالباخس - Maurice Halbwachs" أول من لفت النظر إلى هذه النقطة بشكل واضح. وسوف يتعرض الفصل الأول من هذا الكتاب لأرائه بالتفصيل، غير أنني أود هنا أن أميز بين أربعة مجالات لهذا البعد الخارجي للذاكرة الإنسانية، تمثل الذاكرة الحضارية واحداً منها فقط :

١- الذاكرة القائمة على التقليد: "Das mimetische Gedächtnis" هذا المجال من مجالات الذاكرة يختص بالفعل. إننا نتعلم الفعل عن طريق التقليد، واستخدام "الإرشادات" المكتوبة الخاصة ببعض الأفعال؛ مثل "طرق أو إرشادات الاستعمال"،



أو كتب الطهي أو إرشادات وطرق تركيب أشياء معينة، كما تراها في حياتنا اليومية، كل هذه الأشياء ما هي إلا تطور متأخر نسبيا، يمثل مظهرا واحدا فقط في هذا المجال من الذاكرة، ولا يستغرق كل مجالات الفعل بشكل كامل؛ فالفعل لا يمكن تقنيته أبدا بصورة نهائية؛ فمازالت مجالات واسعة من الأفعال اليومية - من العادات والأعراف تعتمد على تراثات قائمة على التقليد، وقد قام "رينيه-جيرارد" ببحث جانب الذاكرة القائمة على التقليد في العديد من الكتب، وجعل منها محورا لفلسفة حضارية تستمد جزءا كبيرا من قوتها من التركيز على هذا الجانب فقط<sup>(٢٠)</sup>.

٢- ذاكرة الأشياء (Das Gedächtnis der Dinge) : منذ بداية الخليقة وحتى اليوم والإنسان محاط بالأشياء من حوله، وفي هذه الأشياء نفسها يستثمر الإنسان تصورات عن الهدف من استعمالها والراحة المرجوة منها وجمالها؛ والإنسان بالتالي يستثمر نفسه في هذه الأشياء بطريقة ما، ونحن محاطون بالأشياء - بداية من أقرب الأدوات اليومية لنا : مثل : السرير والكرسي، وأواني الطعام والفسيل والملابس والألات اليدوية، ووصولاً إلى المنازل والقرى والمدن والشوارع والسيارات والسفن؛ ومن هنا تعكس الأشياء بالنسبة للإنسان صورة عن نفسه هو، تذكره بنفسه وبماضيه وبأسلافه إلخ... إن عالم الأشياء الذي يعيش فيه الإنسان يتضمن فهرسا للزمن يشير في ارتباطه بالحاضر إلى طبقات مختلفة من الماضي.

٣ - اللغة والاتصال (Sprache und Kommunikation) الذاكرة القائمة على الاتصال (الذاكرة الاتصالية - Das kommunikative Gedächtnis) وحتى اللغة والقدرة على الاتصال والتفاهم مع الآخرين لا يطورهما الإنسان من داخله؛ أي أنها لا تخرج منه، وإنما تنشأ اللغة وينشأ التفاهم عند الإنسان بالتبادل مع الآخرين؛ أي بالأداء الجماعي المشترك الدائري أو المنعكس لكل من الداخل والخارج. فالتفاعل يكون بين الإنسان والمجموعة والعكس، ومن خلاله تكون القدرة على التواصل مع الآخرين.

(٢٠) راجع الكتب التالية: La violence et le sacre, Paris 1972; Des choses cachees depuis la fondation du monde, Paris 1978, dt. Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983' Le bouc emissaire, Paris 1982.

فمصطلحات؛ مثل: الوعي والذاكرة عند الإنسان الفرد؛ هي مصطلحات لا يمكن تفسيرها من منظور علم نفس الفرد أو علم وظائف الأعضاء الفردي، وإنما تتطلب تفسيراً "منظماً" يضع في اعتباره - قبل كل شيء - تفاعل الفرد مع الآخرين؛ لأن الوعي والذاكرة يتكونان داخل الإنسان الفرد فقط من خلال اشتراكه في مثل هذه "التفاعلات" مع الآخرين، وليس هنا الموضع المناسب للاستطراد في هذا الجانب؛ لأنه سيكون لنا عود إلى هذا الجانب في سياق الحديث عن "نظرية الذاكرة" عند "موريس هاليفكس" Maurice Halbwachs.

٤ - توارث المعنى الحضاري، أو ما يُعرف باسم "الذاكرة العضائية" Das kulturelle Gedächtnis تمثل الذاكرة الحضارية مكاناً أو إطاراً تلتقي فيه كل المجالات الثلاثة المذكورة أعلى بشكل انسيابي بصورة أو بخرى. فمثلاً في الذاكرة القائمة على التقليد: إذا أخذت الأفعال الروتينية التقليدية (القائمة على التقليد) طابع "الشعائر أو الطقوس"، بمعنى أنه إذا اكتسبت الأفعال بجانب الغاية الموضوعية لها معنى ومغزى حضارياً إضافياً؛ يكون المرء بذلك قد تخطى نطاق الذاكرة القائمة على التقليد، ودخل نطاق "الذاكرة العضائية"؛ فالشعائر والطقوس تدخل في نطاق الذاكرة الحضارية؛ لأنها تمثل صورة من صور توارث واستحضار المعنى الحضاري، وينطبق الشيء نفسه أيضاً على الأشياء (نطاق ذاكرة الأشياء)، عندما تتعدى مجرد الإشارة إلى الغاية الموضوعية لها إلى مغزى حضاري آخر: فالرموز والأيقونات والتصاویر؛ مثل: الألواح التذكارية وشواهد القبور والمعابد والأصنام ... إلخ كلها أشياء تعدت نطاق "ذاكرة الأشياء"، وذلك لأنها تجعل فهرست الزمن والهوية المفهوم منها ضمنيّاً صريحاً بارزاً. وقد أطلق "أبي فاربرج" على هذا الجانب من الذاكرة اسم "الذاكرة الاجتماعية" وجعل من هذا المصطلح مركزاً لأبحاثه حول هذا الموضوع. أما بالنسبة للنطاق الثالث: نطاق اللغة والاتصال أو "الذاكرة الاتصالية"، وبالنسبة للسؤال: إلى أي مدى وبأي قدر يمكن أن ينطبق ما قلناه على هذا النوع من الذاكرة أيضاً؟ وما هو الدور الذي تلعبه الكتابة في هذا الصدد؟ هذه الأسئلة هي في الواقع الموضوع الحقيقي لهذا الكتاب.

وأريد هنا من أجل إلقاء بعض الضوء على موضوع الكتاب أن أعود قليلاً إلى الخلف وأذكر طرفاً من تاريخ نشأة قضية بحثنا هذا: في نهاية السبعينيات تشكل فريق

عمل من علماء الحضارة ، شمل متخصصين فى دراسات العهد القديم وفى علم المصريين وعلم الآشوريات، وعلم فقه اللغات القديمة وعلم اللغة والأدب، واجتمع كل هؤلاء المتخصصون ليبحث ما يسمى بـ "حفريات النص" (٢١)، وكان الاهتمام ينصب بالتحديد على حفريات النص الأدبى. وكانت مثل هذه القضايا تعالج آنذاك بطريقة نظرية تجريدية بحتة ، فكان الشعار الذى رفعه هذا الفريق هو: البعد عن المفاهيم النظرية المجردة، وهذا فى اتجاهين: فى اتجاه العمق الزمنى وفى اتجاه المسافة أو البعد الحضارى، وكانت ثمرة هذه الأبحاث أن خرجت عدة أجزاء تحت عنوان: "حفريات علم الاتصال الأدبى" (٢٢) ، ومنذ أول اجتماع لفريق العمل هذا حول موضوع: "الشفافية والكتابة" برزت أثناء النقاش الظواهر والقضايا التى جعلت مصطلحا مثل مصطلح "الذاكرة الحضارية" مقبولا وقريب التناول. وكان النقاش ساعتهما يدور حول مفهوم النص ... النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الحضارية. وفى هذا السياق عرّف اللغوى الشهير "كونراد إيليش" النص بأنه "إخبار قائم أصلا، ولكن يتم استنتاجه من جديد فى إطار "موقف مطول": أى أن النص فى واقع الأمر ليس وليد اللحظة التى ينشأ فيها، وإنما هو إعادة صياغة لأفكار حضارية موجودة منذ الأزل، فالمنشأ الأساسى للنص هو مركز الإرسال الأولى له (٢٣).

ومن مصطلح "الموقف المطول" نفسه الذى أنشأه "كونراد إيليش" تطور فيما بعد ما أسميته أنا والسيدة أليدا أسمن - بالاستناد إلى أفكار "جيري جى لوتمان" (٢٤)

(٢١) فارن هذا العنوان الذى اختاره الفيلسوف الفرنسى المعاصر "ميشيل فوكو" (١٩٢٦ - ١٩٨٤ م) لكتابه المعروف "حفريات المعرفة". (المترجم)

(٢٢) Archäologie der literarischen Kommunikation.

(٢٣) فارن: إيليش (Konrad Ehlich) ١٩٨٣م (المؤلف). كونراد إيليش كان أول علماء اللغة المتخصصين فى علم لغويات النص - Textlinguistik الذى أطلق تعريفا للنص يفرج عن النطاق الضيق للتعريفات المألوفة فى علم اللغة، والتى تراعى فى تعريفها للنص الجانب الكتابى فقط، بل استطاع "إيليش" أن يدخل فى تعريفه للنص الجوانب الحضارية، النص على أنه إخبار يستتف من جديد فى داخل موقف حضارى مطول. (المترجم)

(٢٤) جيورجى لوتمان (Jurij Lotman) ١٩٢٢ - ١٩٩٢م من مشاهير علم "السيميوطيقا" الروس، وهو صاحب مدرسة "تارتو"، والتى كانت بجانب مدرسة "موسكو" من المراكز الرئيسية للأبحاث السيميوطيقية فى الاتحاد السوفيتى سابقا. تركّزت أبحاث "لوتمان" حول سيميوطيقا الأدب والفيلم والحضارة. وقد ترك "لوتمان" أثرا كبيرا على الكثير من العلماء الغربيين فى مجال "سيميوطيقا الحضارة - Kultursemiotik". (المترجم)

وعلماء الحضارة الآخرين - باصطلاح "الذاكرة الحضارية"<sup>(٢٥)</sup>، وما يعنيه مصطلح "الذاكرة الحضارية"، يمكن وصفه بأيسر الطرق في اصطلاح فنى تقنى. إن تطويل "الموقف الاتصالي" (على مدى تاريخ الحضارة الواحدة) يتطلب وجود إمكانيات للتخزين المرحلى الخارجى، ولحفظ المعلومات الحضارية خارج الموقف الاتصالي نفسه، فنظام الاتصال داخل أية حضارة لابد أن يطور لنفسه - نطاقا خارجيا - يمكن أن يتم فيه تخزين المعلومات والأخبار الحضارية أو ما نطلق عليه "المعنى الحضارى"<sup>(٢٦)</sup>، وأيضا يمكن أن تُحفظ فيه الصور والأشكال التى يتم بها هذا التخزين (وهو ما نسميه بالشفرات أو الكودات الحضارية)، وعملية التخزين نفسها، ومن ثم عملية استدعاء المعلومات الحضارية مرة أخرى، وهو ما يُعرف بعملية "الاستعادة المعلوماتية" retrieval<sup>(٢٧)</sup> فوجود هذا "النطاق الخارجى" أمر ضرورى لتخزين جميع العمليات الحضارية، وهذا يتطلب - بالتالى - وجود أطر مؤسسية، ووجود مؤسسات حضارية تقوم على هذا، ووجود نوع من التخصص فى هذا المجال، وأيضا - فى الحالات العادية - وجود نظم تدوينية، يتم فيها تسجيل المعلومات الحضارية: مثل: "الكتابة عن طريق العقد" (Knotenschnüre) ونظم التدوين عن طريق الأحجار التى كانت تستخدمها بعض القبائل البدائية - كما فى أستراليا - وتعرف هذه النظم باسم "chringas"، وأحجار العد (Zählsteine)، ثم أخيرا الكتابة<sup>(٢٨)</sup>. ويخبرنى فى هذا الصدد أن "كونراد

(٢٥) راجع "أليدا أسمن" و "يان أسمن" ١٩٨٨م، وقارن أيضا: "يان أسمن" ١٩٨٨ .

Kultureller Sinn. (٢٦)

(٢٧) يصنف "لويس-جورمان" ١٩٦٥م تحت مصطلح "تخزين خارجى" كل التطور التقنى الذى يقوم على عملية التخزين الخارجى للمعلومات من أجل الاحتفاظ بنظام الاتصال بين البشر، ومن أجل القدرة على استعادته، ويشمل هذا التطور كل ما شهدته البشرية من تقنيات فى مجال التدوينية والحفظ، بداية من الأبواب البدائية لمخلفات المعلومات ووصولاً إلى الكتابة من طب "الفوات الكتابية" و"البطاقات المخزونة" إلى الكمبيوتر، وقد وصف "جورمان" كل هذه الأشياء تحت بند "الذاكرة الخارجية" - *memoire exteriorisee* ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٥م واعتبر أن حامل هذه الذاكرة ليس هو الفرد، وليس هو "الجنس" أو "السلالة" - كما فى حالة الميراث، وإنما جعل صاحب هذه الذاكرة هى "المجموعة العرقية" - *la collectivite ethnique* .

(٢٨) Knotenschnüre هى طريقة من طرق الكتابة البدائية، كانت معروفة عند بعض قبائل الهنود الحمر: مثل قبائل "الإنكا"، وهى عبارة عن شد "عقد" مختلفة على أحبال وخيوط، وكان مصطلح على هذه العقد، بحيث إن كل عقدة كانت تفيد رمزا كتابيا أو رقما معينا، وهكذا تتم طريقة الكتابة عديم، تماما مثل الكتابة بالحروف والرموز فى مراحل تطورها المتخففة (المترجم). والـ *chringas* هى: أحجار تستخدمها بعض القبائل الأسترالية البدائية فى أغراض التدوين. (المترجم)

إليش - استخدم في محاضراته (المذكورة) شرائح "ديايس - slides" مصوراً عليها خطوط الكاكولي، الخطوط السومرية القديمة، وقد نشأت الكتابة في جميع الحضارات الكتابية من مثل هذه الأنظمة التدوينية القديمة، والتي - أي الأنظمة التدوينية - نشأت بدورها كضرورة وظيفية تابعة للموقف الاتصالي المطول للحضارة على مدى تاريخها، وكما حاجة ملحة لعملية التخزين المرحلي للمعلومات الحضارية في هذا النطاق الخارجي، ويتم هذا التخزين - كما قلنا - في شكل محطات على امتداد تاريخ الحضارة، وهناك ثلاثة مجالات أو ثلاثة أطر وظيفية تعتبر من المجالات المميزة التي تجرى فيها عملية التخزين هذه وعملية التمثيل الرمزي للمعنى الحضاري؛ هي الاقتصاد (ومن أمثلة هذا العدادات البدائية "Zählsteine" التي كانت تستخدم في حضارات الشرق الأدنى القديمة)، والهيمنة والقوة السياسية (ومثالها حضارة مصر القديمة)، والأساطير المؤكدة للهوية (ويمكن أن نسوق كأمثلة عليها الأساطير الأسترالية القديمة؛ مثل الأحجار المقدسة، التي كانت تقدسها بعض القبائل الأسترالية القديمة "churingas"، والخطوط الكتابية الخاصة بالأغاني عند هذه القبائل أيضاً) "songlines". وتعتبر هذه المجالات الثلاثة من المجالات المميزة لدورة وتداول المعنى الحضاري.

وقد أتاح اختراع الكتابة إمكانية حدوث تحويل ثوري شامل للنطاق الخارجي للاتصال الحضاري، (وهو النطاق نفسه الذي قلنا عنه إنه يتم فيه تخزين جميع المعلومات الحضارية)، وقد حدث هذا التحويل بالفعل في أغلب الأحوال، وفي أغلب الحضارات المكتوبة، ويمكن أن نلاحظ هذا بوضوح: ففي مرحلة "ثقافة الذاكرة البحتة" أو في مرحلة "نظم التدوين قبل الكتابية" يبقى المخزن المرحلي والمخزن الخارجي لعملية الاتصال الحضارية مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بنظام الاتصال نفسه: أي أن مخزن المعلومات الحضارية يسير في خط متوازٍ أو على مسافة تاريخية واحدة مع عملية الاتصال نفسها؛ فالذاكرة الحضارية في هذه الحالة تتطابق - إلى حد كبير - مع ما تتداوله المجموعة من معنى حضاري؛ بحيث إنه لا تكون هناك مسافة زمنية تفصل بين الذاكرة الحضارية، وبين ما هو متداول بالفعل من معانٍ حضارية داخل المجموعة. أما مع دخول الكتابة - بأصيق معاني الكلمة - فقد أتيحَت إمكانية استقلال، بل وتعقيد هذا "النطاق الخارجي" لعملية الاتصال. وقطع الآن - وفي ظل مثل هذه الظروف

وحدها - تنشأ الذاكرة ؛ وهي ذاكرة تتجاوز- بطريقة أو بأخرى- أفق المعنى الحضارى المتداول والمتوارث داخل مدة تاريخية بعينها، وتتعدى أيضا حدود نطاق عملية الاتصال نفسها، تماما كما أن الذاكرة الفردية تتعدى حدود نطاق الوعي عند الأفراد، فالذاكرة الحضارية تغذى التراث، و تغذى عملية الاتصال، ولكنها لا تنوب فيهما. وهذا التفسير وحده هو الذى يوضح لنا لماذا تحدث فى الحضارات انكسارات تراثية وانقطاعات معرفية وصراعات وتجديدات وانتكاسات رجعية وثورات . فكل هذه الأشياء ما هي إلا اقتحامات واختراقات قادمة من الجانب الآخر، من الناحية الأخرى للمعنى الحضارى الذى يتم تداوله بالفعل داخل مرحلة تاريخية معينة. هذه الأشياء ما هي إلا عودة ولجوء إلى معانٍ منسية، معانٍ كامنة خلف المعنى الحضارى المتداول بالفعل داخل المجموعة، تنبئ هذه الاختراقات والاقحامات فى شكل استعادات للتراث، فى شكل عودة الشيء المكبوت ، هذه هي الديناميكية التى تميز الحضارات المكتوبة، والتى دفعت فيلسوف الحضارة الشهير كلود ليفي- شتراوس - Claude Levi \* أن يطلق عليها - أى الحضارات المكتوبة- مصطلح "المجتمعات الساخنة"<sup>(٢٩)</sup> Strauss. هذه المجتمعات كونت ذاكرة حضارية، وكان للكتابة دور كبير فى حفظ هذه الذاكرة، والاقحامات والاختراقات التى تحدث فى الحياة اليومية ما هي إلا معانٍ محفوظة أصلا فى الذاكرة الحضارية ، لكنها تستعاد مرة أخرى فى وقت من الأوقات، وتظهر فى شكل ثورات أو انتفاضات...إلخ، وكما هي الحال مع كل الأنواع المعقدة، فإنه تنشأ فى حالة الكتابة أيضا جدلية بين التمدد والتقلص وإن كان هنا بصورة أقل وضوحا. فالسيارة، إذا نظرنا إليها على أنها نقل لجهاز الحركة الطبيعي عند الإنسان إلى العالم الخارجى- أى على أنها ترجمة خارجية للجهاز الحركى عند الإنسان- تفتح فى هذه الحالة إمكانات هائلة لتمدد القطر الحركى للإنسان، ولكنها تؤدي فى الوقت نفسه - فى حالة الإسراف فى استعمالها - إلى ضمور حركة الإنسان الطبيعية وتقليصها، والشيء نفسه ينطبق على الكتابة أيضا: فالكتابة باعتبارها ذاكرة خارجية تفتح إمكانات هائلة لاستدعاء المعلومات والأخبار المخزنة، ولكنها تؤدي - على الجانب الآخر - إلى ضمور.

(٢٩) سوف يرد الكلام بالتفصيل عن هذه النقطة فى سياق الفصل الأول من هذا الكتاب، فراجع فى موضعه. (المترجم) .

فى كفاءة الذاكرة الطبيعية عند الإنسان، وهذه المشكلة القائمة منذ عهد أفلاطون لا تزال تشغل علماء النفس حتى اليوم<sup>(٢٠)</sup> فإمكانات التخزين الخارجى للمعلومات الحضارية لا تؤثر فقط على الفرد؛ وإنما تؤثر فى المقام الأول فى المجتمعات أيضا، وفى عمليات الاتصال المكونة لها؛ إذ ينقل المعنى الحضارى إلى العالم الخارجى بالمفهوم السابق تفتح جدلية من نوع آخر؛ وهى أن الصور الإيجابية الجديدة التى أتاحتها الكتابة للقدرة على التذكر وإمكانية استرجاع المعلومات الحضارية من بطن آلاف السنين تقابلها على الجانب الآخر صور سلبية للنسيان الناشئ عن طريق استبعاد بعض المعلومات من عملية التخزين، ولكتب المعلومات الذى ينشأ بسبب التزوير والرقابة على المعلومات وإبادتها أو عن طريق إعادة كتابتها وتبديلها.

ولكى نستطيع وصف هذه الديناميكية الحضارية - المتمثلة فى الكتابة والتخزين من جانب وصور النسيان والاسترجاع من جانب آخر - وربطها بالتغيرات التاريخية التى حدثت فى تقنية نظم التدوين وفى سوسيولوجيا المجموعات صاحبة هذه الديناميكية، وفى الوسائل والأشكال التنظيمية التى تتم بها عملية التخزين نفسها، وفى التراث وتداول المعنى الحضارى ، لكى نصل إلى كل هذا، كان لزاما علينا أن نستخدم مصطلح "الذاكرة الحضارية". فبإيجاز: نحن فى حاجة إلى استخدام هذا المصطلح لأنه مصطلح جامع يشمل الإطار الوظيفى لكل المصطلحات التى تندرج تحته المرادفة ، والتى يمكن أن تُستخدم فى هذا الصدد؛ مثل مصطلح "تكوين التراث"، أو مصطلح "العلاقة بالماضى"، وأيضا مصطلح "الهوية السياسية أو التخيّل السياسى". فمصطلح "الذاكرة الحضارية" مصطلح شامل لكل هذه المصطلحات. والذاكرة هنا "حضارية"؛ لأنها لا يمكن إدراكها ولا يمكن تحقيقها إلا بشكل مؤسسى؛ أى فى صورة مؤسسات حضارية متخصصة فيها - أى أنها "ذاكرة صناعية" يُنشئها الإنسان بشكل اصطناعى، وهى فى الوقت نفسه "ذاكرة"؛ لأنها تؤدى على مستوى الاتصال الاجتماعى الوظيفية نفسها التى تقوم بها الذاكرة الفردية على مستوى الوعى أو الشعور الفردى؛ ولذا فإن اقتراح "جانيك/مور Ganick/Mohr" (١٩٩٠م) باستخدام مصطلح "التراث" الماكوف بدلا

(٢٠) انظر : ف . هـ . بيكارا / ك . ج . سيزنجر / كتب حوتيش - F.H.Piekara - K.G. Ciesing  
er - K.P.Muthin 1987

من المصطلح الاستعارى: "الذاكرة الجماعية"، هذا الاقتراح يؤدي في النهاية إلى اختزال جميع الظواهر والديناميكيات الحضارية واختصارها في مظهر واحد، هو مظهر "التراث"، تماما كما أن اختزال مصطلح "الذاكرة الفردية" وقصره في مفهوم "الوعي أو الشعور الفردي" سوف يؤدي أيضا إلى الطريق المسدودة نفسها، ولا أريد هنا أن أثير جدلا حول المصطلحات. فمهما يكن الأمر - وأيا كان اسم المصطلح الذي يعبر عن هذا "النطاق الخارجى" للتراث ولعملية الاتصال الاجتماعية - فالمهم عندي في النهاية هو اليقين بوجود هذه الظاهرة من أصلها - بصرف النظر عن تسميتها، والمهم أيضا عندي هو اليقين بأن هذه الظاهرة تمثل حيزا حضاريا يلتقى فيه التراث مع الوعي بالتاريخ ومع "الديناميكية الأسطورية"<sup>(٢١)</sup>، ومع تعريف الذات<sup>(٢٢)</sup>، وأن هذا الحيز الحضارى يخضع - هذه النقطة مهمة جدا - للتغيرات والتطورات التاريخية المتعددة التى تطرأ على الحضارات، ومن بينها تلك التغيرات التى تظهر فى شكل عمليات تطور ناجمة عن تغيير فى تقنيات التدوين.

وفى بعض الحالات الخاصة قد يكتسب "حيز الذكرى الحضارية"، والذي يتجاوز - كما نعلم - مجال المعنى الحضارى المتوارث والمتداول فى مدة ما ويحتويه فى الوقت نفسه، قد يكتسب صلابة وتماسكا لدرجة أنه قد يتناقض مع الواقع الاجتماعى والسياسى للزمن الحاضر فى حضارة ما، وقد أطلقت مصطلحات مختلفة تصف هذه

(٢١) Mythomotorik، وهو مصطلح سوف يرد استخدامه بكثرة فى هذا الكتاب. والمقصود بالديناميكية الأسطورية "هو قدرة "الأسطورة" على تكوين "الصورة الذاتية" والهوية للمجموعة داخل حضارة ما، وأيضا قدرة الأسطورة على اختراق نطاق التاريخ والحياة اليومية وقفز الأسطورة إلى أرض الواقع؛ بحيث إنها تساهم بشكل كبير فى تكوين هذا الواقع، بل وفى تحديد "الهوية" ككل. فالهوية الحضارية ما هى إلا نسج من أساطير مختلفة وتخيلات وقصص وروايات حضارية وسياسية، تأخذ فى النهاية شكل الواقع، بل ويكون الإنسان مستعبدا لغووس الحروب المدمرة من أجلها. وقصة تاريخ البشرية وتراكم هذا التاريخ فى شكل "التراث" الخاص بكل مجموعة على حدة، ما هما إلا جزء من هذا النسج "الأسطورى التخيلى" المعقد؛ ومن هنا تظهر أهمية "جدلية التاريخ والأسطورة" وعلاقة التاريخ بالأسطورة، وهو موضوع نقاش وجدل فى مجال علم التاريخ الحديث، وسوف يرد الكلام بالتفصيل عن هذا الأمر فى سياق هذا الكتاب، فانظره فى موضعه. (المترجم)

Selfdefinition (٢٢)



الحالة: فمثلاً أطلق "ج. تايسن (G. Theilben)" على هذه الحالة مصطلح "الذكرى المضادة للحاضر" (٣٣)، وسماها "م. إردهايم (M. Erdheim)" بـ"التراكيب ذات التباين التاريخي" (٣٤). والذي يحدث في هذه الحالة هو أن الحاضر يتم اقتحامه من قبل بعض أشكال التذكر الحضاري المصطنعة وزائدة الجرعة، فالحالة التي أمامنا ما هي إلا نوع مما يصطلح عليه بـ"فن تقوية التذكر" الحضاري (٣٥) بغرض إنتاج هذا "التباين الزمني" مع الحاضر، بل والحفاظ عليه أيضاً.

وسوف نركز دراستنا حول "الذاكرة الحضارية" على مثل هذه العمليات التي تشهدها المعاني الحضارية من تحول ونقل وارتفاع وتصعيد، وسوف نتعرض في موضعه لقضية التغيرات الحاسمة التي تطرأ على "الآلية الرابطة" (٣٦) داخل المجتمعات. وهنا يهمنا في المقام الأول أن نتناول مذهبين اثنين تعرضا لتلك التغيرات الخاصة بالآلية الرابطة للحضارات، وكان لهما شأنًا بعيداً. ونريد هنا أيضاً مواصلة النقاش حول هذين المذهبين؛ لأن تفسيرهما لهذه الظاهرة - حسب اعتقادنا - تفسير قاصر، لم يأت على كل جوانب هذه الظاهرة. الأول منهما يرجع إلى القرن الثامن عشر، وقد جعل منه "آ. فيبر" (٣٧) محورا لنظرية حضارية شاملة، ثم تلقفه منه "كارل

Kontrapräsentische Erinnerung. (٣٣)

Anachrone Strukturen. (٣٤)

Mnemotechnik. (٣٥)

Konnektive Struktur. (٣٦)

(٣٧) المقصود هنا هو "أرنولد فيبر - Arnold Weber" عالم الاجتماع الألماني وفيلسوف علم الحضارة (ليس "ماكس فيبر" الشهير). ولد في مدينة "إرفورت" ١٨٦٨م، ومات في "هايدلبرج" ١٩٥٨م. عمل أستاذا لعلم الاجتماع وعلم الحضارة في "براغ" ثم في "هايدلبرج"، واشتهرت كتاباته عن علم اجتماع الحضارة ونظريات الاقتصاد. وبنى فلسفة "أوزفالد شبينجلر" في التاريخ والحضارة. وقد فرق "فيبر" بوضوح بين مفاهيم "حضارة - Kultur" و"مدنية - Zivilisation". وجوانب المجتمع. فجعل "الحضارة" تغيد كل الأنشطة الفكرية الإبداعية كالفنون والفلسفة والأساطير والدين. أما "المدنية" فتشمل كل العمليات العلمية. كالعلوم الطبيعية والتقنية وتوابعها الاقتصادية. أما "جوانب المجتمع" فتشمل كل التراكيب الاجتماعية وأشكال التنظيم السياسي والاجتماعي ومجالات التصرف والسلوك. غير أن "آ. فيبر" يرى أنه لا مانع من أن تتداخل كل هذه الأنشطة البشرية مع بعضها البعض، على اعتبار أنها كلها تقع داخل "مملكة العقل"، وقد تنبأ بطفوان "المدنية" على المجتمعات وتفكك كل الروابط التقليدية. بحيث يصبح الإنسان الحديث "بلا وطن". (المترجم)

ياسبرس<sup>(٢٨)</sup> وصاغ منه صيغة الحكمة المعروفة باسم "عصر المحور - Achsen-zeit بشرحه باستفاضة S.N. Eisenstadt<sup>(٢٩)</sup>، ثم قام بعد ذلك س. ن. أيزنشتات - zeit من ناحية المنظورات والتبعات الاجتماعية. ويرى هذا المذهب أن التغيرات التي تطرأ على الآلية الرابطة للحضارات تعود إلى مبادرات واستحداثات (Innovationen) تاريخية فكرية بحتة: أي ذات صلة وثيقة بتاريخ الفكر، قام بها بعض الأفراد في تاريخ البشرية. إنها رؤى روحانية تحملها رغبة في تأسيس إلهامي ووحى لنظم جديدة للحياة، وفي تقديم تفسيرات جديدة لها، هذه الرؤى نقلها أفراد عظماء؛ مثل: "كونفوشيوس"، و"لاوتسي"، و"بوذا"، و"زرادشت"، و"موسى"، و"النبين"، و"هومير"، و"التراجيديون"، و"سقراط" و"بيثاغورث"، و"بارمنيديس"، و"اليسوع عيسى"، والنبى

(٢٨) "كارل ياسبرس Karl Jaspers" فيلسوف وعالم نفس ألماني، ولد في مدينة "أولسنبورج" في ١٨٢٢ م، وتوفي في "بازل" (سويسرا) ١٩٦٩ م. بعد دراسته الطب في "برلين" و"جوتنجن" و"مايدلبرج"، وبعد عمله كمساعد طبيب في المصحة النفسية "بهايدلبرج"، توجه إلى دراسة الفلسفة، وأصبح أستاذا لها في جامعات "مايدلبرج" و"بازل". وسرعان ما لى اسمه كفيلسوف وعالم نفس وأديب سياسى، وتطور فلسفة "ياسبرس" حول قضية "الموجود والممكن"، أي قضية الاتفاق الممكنة للوجود، وقد تأثر كثيرا بكل من الفيلسوف وعالم الهمرمينوطيقا "ديلتاي" Dilthey وعالم الاجتماع الشهير "ماكس فيبر - Max Weber". واتجه إلى الفلسفة الوجودية. المحور الذي تدور حوله أعماله هو قضايا "العالم - الروح - الإله" والعلاقة التي تربط هذه الثلاثة، كان "ياسبرس" يرفع دائما شعار: "ينبغي على الفلسفة والسياسة أن تتلقيا". (المترجم)

(٢٩) "عصر المحور أو زمن المحور" (Achsenzeit) ومصطلح اخترعه "كارل ياسبرس" وأطلق بالتحديد على اللفة ما بين ٨٠٠ و ٢٠٠ قبل الميلاد. وقد تميزت هذه الفترة بوجود الكثير من التجديدات والمستجدات في مجال الفكر على مستوى العالم. كانت هذه الفترة بحق فترة انتقال "محوري" في كل الحضارات؛ ففيها حدث الانتقال من "العالم القديم" إلى "العالم الجديد"، عالم الحضارات القائمة على الأسطورة إلى الحضارة الإنسانية المليئة القائمة على أفكار البشر. فقد حدثت في هذه اللفة في جميع الحضارات وفي وقت واحد تقريبا تغيرات وانقلابات فكرية ساعدت على الانتقال من "العالم القديم" إلى عصر "الحضارة الإنسانية العليا - Hochkultur"، عصر أوج الحضارات. في الصين ظهر "كونفوشيوس" و"لاوتسي"، وفي الهند ظهر "بوذا"، وظهرت كتابات البراهمانية المعروفة باسم "توبانيشان"، وفي إيران ظهر "زرادشت"، وفي فلسطين ظهر "أنبياء العهد القديم" (إشعيا، إرميا، حزقيال، دانيال... إلخ)، وفي اليونان كان هذا هو عصر الشعراء العظام والفلاسفة الكبار. وعصر المحور يمثل الانتقال من حالة الحضارة الواحدة إلى حالة الحضارة العالمية، حضارة البشرية. ويتميز هذا العصر: بنزع الأسطورة من التاريخ، والتغلب على التراث، وتكوين وعي جديد عند الإنسان، وإيجاد وجهة حضارية جديدة. (المترجم)

”محمد“، ثم جاءت الصفوات الفكرية من كل مجتمع وتلقفت هذه الرؤى وأطلقت لها العنان في شكل تغيير شامل لكل جوانب الواقع.

أما المذهب الثاني ، وهو مذهب حديث جدا وينادي به في أيامنا هذه بعض العلماء من أمثال عالم ”اليونانيات“ إريك أ. هافيلوك - Eric A. Havelock وعالم الأنثروبولوجيا ”جاك جودي“ - Jack Goody وكذلك مجموعة كبيرة من منظري ”تطور الأفكار“ (Evolutionstheoretiker) مثل : ”نيكلاس لومان“ - Niklas Luhmann ، ومنظري ”وسائل التدوين الحضاري“ (Medientheoretiker) مثل : ”مارشال ماك لوهان Marshall MacLuhan“، ويرى هذا المذهب أن السبب وراء هذه التحولات والتجديدات وغيرها مما يشابهها من الظواهر راجع - قبل كل شيء - إلى تأثير التغييرات التي تطرأ على التقنيات التدوينية والإعلامية في الحضارات؛ مثل استخدام الكتابة وفن الطباعة.

ورأيًا أن هذين المذهبين لهما الفضل : أولا في لفت نظرنا إلى التغييرات التي تحدث في داخل الحضارات، وأنها كشفت في الوقت نفسه عن سياقات مهمة في هذه الناحية، غير أنهما من ناحية أخرى ينقصهما أن كل واحد منهما لم يراع بشكل كاف الأفكار والسياقات التي يبرزها المذهب الآخر؛ فالتفسير الذي يعتمد على تقنيات ، التدوين والإعلام يتعرض لخطورة أنه قد يرى كل هذه العمليات من منظور أحادي السبب، وأنه قد يختزل كل الأسباب التي وراءها في سبب واحد؛ هو قدرة التدوين وجبرية التقنيات ، في حين أن التفسير الفكري التاريخي أغمض عينيه تماما أمام الأهمية المركزية للكتابة واستخدامها المتنامي في ”التراثات“ الحضارية والمؤسسات الاجتماعية بشكل يدعو للدهشة.

وانطلاقا من كل هذه المسائل المعقدة تريد دراستنا الحالية أن تصل إلى مفهوم ”الذاكرة الحضارية“، وذلك بوضع قضايا الحضارات الكتابية في أفق أكبر- أفق إعادة تركيب الزمن الحضاري“ (المصطلح أنشأه ”أليدا أسمن“) من جانب، وأفق ”التكوين الجماعي للهوية“ والتخيل السياسي للجماعة من جانب آخر. وما سنخرج به من تغييرات في الذاكرة الحضارية داخل هذا الأفق المتسع، سوف نحاول أن نطبقه على أربعة

أمثلة، واختيار الأمثلة الأربعة هذه لا يمثل نظاما بعينه ، وليس لأن هذه الحالات الأربع حالات نموذجية؛ بل نحن الآن هنا أمام بداية سلسلة مفتوحة، يمكن استكمالها بعدد من الدراسات الأخرى ويبنى اتجاه. ولكنى حاولت - على أية حال - أن أبرز من خلال منظومة مصر القديمة وإسرائيل واليونان، وجنوحا إلى حضارات الخط المسماري : سومر وبابل وأشور، حاولت أن أبرز عمليات التحول والتغيير المختلفة والمميزة التي طرأت على "الذاكرة الحضارية" بقدر ما أتيج لي من إمكانيات.



القسم الأول

الأسس النظرية



## الفصل الأول

### ثقافة التذكّر

#### تقديم

#### فن الذاكرة وثقافة التذكّر

إن مصطلح "فن الذاكرة" *ars memoria* أو *memorativa* من المصطلحات الثابتة والأصلية في تراث الحضارة الغربية، ويعتبر الشاعر اليوناني "سيمونيدس" الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد أول من اخترع هذا المصطلح<sup>(٤٠)</sup>. ثم قن الرومان هذا الفن وأصلوه وجعلوه واحدا من خمسة أبواب في علم البيان، وورثته العصور الوسطى عن الرومان، ثم انتقل إلى عصر النهضة بعد ذلك. ويتلخص مبدأ "فن الذاكرة" كما أوضحه "سيشرون"<sup>(٤١)</sup> في كتابه "فن الخطابة" - *De Oratore* (جزء ثان ٨٦ ، ٣٥١ - ٣٥٤) - في أن يختار الإنسان أماكن معينة في الطبيعة، وأن يرسم من

(٤٠) "سيمونيدس" (Semonides) شاعر ومغني بلات يوناني، ولد في ٥٥٦ ق.م. في إبوليس ومات في ٤٦٧ ق.م. في أكراجاس، كان يعيش في بلاط أثينا وتساليا، وترجع إليه نشأة "فن الذاكرة" المرتبط بالأماكن، ويتميز شعره بلغة غنية جميلة، وقلده كثير من الشعراء. (المترجم) .

(٤١) "سيشرون" هو الخطيب والكاتب السياسي الروماني الشهير، ولد في عام ١٠٦ ق.م. ومات مقتولا في عام ٤٢ ق.م. بعد أن نظم المحامرة في روما، انتقل إلى أثينا وروبودوس وهناك حقق شهرة كبيرة في مجال الخطابة. وخطبه معروفة، ومن أهم أعماله التي خلفها "حول فن الخطابة"، و"حول الدولة" و"عن القوانين". ومهد في أعماله لفكرة الإمبراطورية الرومانية، مستندا في هذا إلى أفكار اليونان. و"سيشرون" هو أول من أبدع لغة الفن الفنية في اللغة اللاتينية، وكان بمثابة حلقة الوصل بين التراث اليوناني والتراث الروماني. (المترجم) .



الأشياء التي يريد الاحتفاظ بها في وعيه صوراً ذهنية، ثم تُربط هذه الصور الذهنية بالأمكان التي أخذت عنها في الطبيعة ؛ وبهذا تحفظ هذه الأماكن الترتيب والنظام الذي تكون عليه هذه المادة الذهنية، وتحل صورة الأشياء محل الأشياء نفسها، وقد فرق مؤلف كتاب فن البلاغة المهدى إلى هيرينيوس (Rhetorica ad Herennium) <sup>(٤٢)</sup> والذي يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد - وهو كتاب يعتبر من أهم النصوص عن "فن الذاكرة" في العصور القديمة - بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة "طبيعية"، وذاكرة "صناعية"، و"فن الذاكرة" المعنى هنا هو أساس الذاكرة "الصناعية". فبمعاونة الذاكرة "الصناعية" يستطيع الإنسان الفرد أن يستوعب كمّاً هائلاً من المعرفة، وأن يجعل هذه المعرفة في وضع استعداد دائم، مثلاً للاستخدام في مجال الجدل البلاغي، وقد قامت عالمة الحضارة الإنجليزية فرنسيس يتس (Frances Yates) <sup>(٤٣)</sup> بجمع ومعالجة هذا التراث الضخم الذي امتد إلى عقود القرن السابع عشر وضمنته في عمل أصبح الآن من الأعمال الكلاسيكية في مجال علم الحضارة، وقد بُنيت على هذا العمل العظيم أبحاث عديدة؛ بعضها يرجع إلى العصر الحديث، والبعض الآخر لا يزال ينشأ في أيامنا الحالية <sup>(٤٤)</sup>.

غير أن ما نريد أن نجمله هنا - في هذه الدراسة - تحت مصطلح "ثقافة التذكر" لا علاقة له من قريب أو بعيد ب"فن الذاكرة" المشروح عند فرنسيس يتس، والذي يرجع إلى العصور القديمة، كما أسلفنا. "فن الذاكرة" يختص بالإنسان الفرد ويزوده بآليات تساعد في تدريب ذاكرته؛ أي أن الأمر هنا يتعلق بتمرين وتدريب قدرة فردية.

(٤٢) كتاب فن البلاغة المهدى إلى هيرينيوس هو كتاب في فن البلاغة يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد، مؤلفه مجهول، وقد أهداه مؤلفة إلى شخص يدعى "هيرينيوس"، وهذا الشخص مجهول أيضاً، وكتاب فن البلاغة هذا ينسب في التراث إلى المفرد والفطيب الروماني "سيشرون"، وقد روى الكتاب ضمن أعمال "سيشرون"، وإن كان "سيشرون" ليس هو المؤلف الحقيقي. (المترجم).

(٤٣) فرنسيس يتس - Frances Yates.

(٤٤) راجع: بلوم (Blum)، ١٩٦٩؛ د. ف. إيكلمان (D. F. Eickelmann)، ١٩٧٨؛ و. أ. أسمن (A. Assmann) بالاشتراك مع د. هارث (D. Harth)، ١٩٩١ - بصفة خاصة القسم الثاني من الكتاب، والذي يحمل عنوان "فن الذاكرة وذاكرة الفن"؛ وانظر أيضاً: هافركمب (A. Haverkamp) و. ر. لخممان (R. Lachmann)، ١٩٩١.

أما "ثقافة التذكر" - موضوع بحثنا - فهي - على العكس من هذا - تتعلق بالحفاظ على التزام اجتماعي فوق مستوى الفرد، هي مسألة حفاظ على هذا الالتزام الاجتماعي فوق حدود الفرد؛ وإذا فهي ترتبط بالجماعة. ففي ظل "ثقافة التذكر" يصبح السؤال المطروح هو: "ما هو الشيء الذي لا ينبغي لنا أن ننساه كمجموعة؟" فهذا السؤال يطرح نفسه صراحة بصورة أو بأخرى على كل مجموعة من المجموعات البشرية، ويحتل مركزها أيضا بصورة أو بأخرى، وأينما يكون هذا السؤال مركزيا في حياة مجموعة بشرية ما ومحددًا لهويتها وفهمها عن نفسها، يجوز لنا في هذه الحالة أن نطلق مصطلح "مجتمعات أو تجمعات ذاكراتية"<sup>(٤٥)</sup> "ثقافة التذكر" ترتبط "بالذاكرة التي تؤسس للجماعة".

على النقيض من "فن الذاكرة" والذي يمثل اختراعا من العصور القديمة - وإن كان لا يمكن اعتباره ظاهرة فريدة خاصة بالحضارة الغربية وحدها - فإن "ثقافة التذكر" تعتبر ظاهرة عالمية؛ إذ من الصعب تصور وجود جماعة اجتماعية لا توجد لديها صور من "ثقافة التذكر"، حتى وإن كانت هذه الصور في أضعف أشكالها؛ لهذا فإنه لا يمكن كتابة تاريخ "ثقافة التذكر" بالطريقة نفسها التي استطاعت بها "فرنسيس يتس" (An (Frances Yates) تكتب تاريخ "فن الذاكرة". وأقصى ما هو ممكن هنا، هو أن نستطيع إبراز بعض الاتجاهات العامة لهذا التاريخ، ثم محاولة توضيح ذلك باستخدام بعض الأمثلة التي يتم اختيارها بطريقة عفوية إلى حد ما. على أية حال، يميل المؤلف هنا إلى منح شعب معين مكانة في تاريخ "ثقافة التذكر" - بالرغم من عالمية الظاهرة - تشبه المكانة نفسها التي يحتلها اليونانيون<sup>(٤٦)</sup> في مجال "فن الذاكرة": هذا الشعب هو

(٤٥) "Erinnerungsgemeinschaften" هذا المصطلح قد يكون غريبا بعض الشيء، وقد استعمله ب. نورا (P. Nora) في سياق تحقيقه لأعمال "موريس هاليفاكس" (Maurice Halbwachs) حول موضوع "الذاكرة" (انظر المراجع). والمقصود بالمصطلح هو مجتمعات قائمة على الذاكرة وعلى "ثقافة التذكر". (المترجم)

(٤٦) راجع قصة الشاعر اليوناني "سيمونيديس" وقصة الصلاة التي انتهزت على رويس المدعويين وقتلتهم جميعا، وكيف أن "سيمونيديس" استطاع أن يحدد أصحاب الجثث، بعد انهيار الصلاة، وقد كانت ملامحهم مشرقة تماما. إلا أن "سيمونيديس" استطاع تحديد الأشخاص عن طريق تذكره الأماكن التي كانوا يجلسون فيها. (المترجم).

بنو إسرائيل: فعند بني إسرائيل أخذت "ثقافة التذكر" صيغة جديدة أصبحت فيما بعد حاسمة ومحددة لتاريخ الحضارة الغربية - وليس فقط لهذا التاريخ وحده - بالقدرة نفسه على الأقل الذي حسم وحدد به "فن الذاكرة" القديم هذا التاريخ، فبنو إسرائيل تكونوا - كشعب - تحت ظل صيغة الأمر الإلهية: "تذكرى يا إسرائيل واحفظي الذكرى"، وبقي وجودهم في التاريخ مرهونا بصيغة الأمر هذه<sup>(٤٧)</sup>. وهكذا أصبح بنو إسرائيل شعبا بمفهوم جديد ومختلف تماما عما سبقه من مفاهيم أخرى، أصبحوا شعبا بالمعنى المفخم للكلمة والنموذج الأول لمفهوم الأمة. لقد كتب عالم الاجتماع الشهير "ماكس فيبر" (Max Weber) والذي كان يتمتع - على النقيض من روح العصر الذي عاش فيه - بنظرة واضحة لما يحمله مفهوم "الشعب" من "معتقد ديني"، اليوم ربما سنقول "لما يحمله مفهوم الشعب من تخيل"، كتب يقول: "خلف كل النقائض العرقية تقف بشكل ما فكرة الشعب المختار، وكأنها فكرة طليعية جدا" (فيبر ١٩٤٧، ٢٢١). وبهذا عبر "فيبر" عن فكرة، مؤداها أن بني إسرائيل قد طوروا من مبدأ النقيض العرقى مع الشعوب الأخرى صورة يمكن أن نعتبرها نموذجا أو "نمطا مثاليا". فكل شعب ينظر إلى نفسه هكذا، ويرى نفسه على طرف نقيض مع الشعوب الأخرى، يتخيل نفسه بشكل أو بآخر على أنه شعب مختار. هذه الفكرة التي دونت في عصر ازدهار "القومية" يمكن اليوم فقط إدراك أبعادها الحقيقية بصورة جلية؛ فقد نجم عن مبدأ "الاصطفاء والاختيار" عند بني إسرائيل مبدأ "الذكرى"؛ لأن فكرة "الاختيار" لا تعني شيئا آخر سوى الاضطلاع بكم كبير من الواجبات ذات الالتزام الصارم، ولا ينبغي - بأية حال من الأحوال - أن تقع في طي النسيان؛ ومن هنا فقد طورت إسرائيل القديمة صورة رفيعة "مصعدة" من "ثقافة التذكر" يمكن النظر إليها على أنها "صناعية" تماما بالمعنى نفسه الذي كان يعنيه "فن التذكر" في العصور القديمة والذي ورد به في كتاب "سبيرشرون" "فن البلاغة المهدى إلى هيرينيوس" (Rhetorica ad Herennium).

(٤٧) في مزمور الشَّبَاط الذي يحمل عنوان "ليخا دودي" ترد الكلمات "شامور وي ذاخور بي ديور إبخاد"، والمعنى: "تذكرى يا إسرائيل واحفظي الذكرى في وصية واحدة" (المؤلف). صيغة الأمر هذه ترد في مواضع متفرقة من سفر "التثنية"، وسوف يرد الحديث عن كل هذا بالتفصيل في الفصل الخاص بإسرائيل من هذا الكتاب. راجع هذا الفصل في موضعه. (المترجم).

## العلاقة مع الماضي

ما يمثل المكان بالنسبة لفن الذاكرة، يمثل الزمان بالنسبة "لثقافة التذكر". بل ربما يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: كما أن فن الذاكرة يتبع مجال التعلم (بمعنى أن هناك شيئا يمكن تعلمه بمساعدة هذا الفن) فإن "ثقافة التذكر" تختص بمجال "التخطيط" و"بعث الأمل"، بمعنى أنها موجهة إلى المستقبل وتخطيطه، انطلاقا من تذكر الماضي. "ثقافة التذكر" تختص ببناء أفاق المعاني وأفاق الزمن الاجتماعية، أي بالنسبة للجماعة، وتعتمد "ثقافة التذكر" إلى درجة كبيرة - وإن كان ليس اعتمادا كلياً - على صور الاتصال بالماضي. غير أن الماضي - وهذه هي فرضيتنا هنا - ليس موجودا بذاته، وإنما ينشأ أساسا في اللحظة التي ينسب الإنسان نفسه فيها إليه، ويتصل فيها معه. ومثل هذه الجملة قد تثير بداية الاستغراب. فما من شيء في الوجود يبدو أكثر طبيعية مثل نشأة الماضي: فالماضي ينشأ ببساطة عن طريق أن "الوقت" يمضي؛ ولهذا يحدث مثلا أن "اليوم" يصير في الغد ما ههنا، يُصبح جزءاً من الماضي؛ "فالـيوم" يُصبح عندئذ "أمس"، وهكذا ينشأ الماضي على نحو ما يبدو لنا. بيد أن المجتمعات تتصرف حيال هذا الأمر الطبيعي بطريقة مختلفة تماما. فهناك مجتمعات "تعيش ليومها فقط"، وتترك "اليوم" بعد ذلك يقع في بواطن الماضي بلا أي أسف، ومثال ذلك ما ساقه "سيشرون" عن من صنفهم تحت مسمى "البربر" (٤٨)

(٤٨) المقصود بالبربر عند "سيشرون - Cicero" هم من يجهلون اللغة اليونانية، الشعوب غير اليونانية. وكلمة "بربر" تعني أصلا "الشخص المتعلم في الكلام"، الشخص الذي لا يفصح ولا يبين. وتحمل الكلمة في معناها "الشخص غير المتعلم، الهجى". ثم أطلقت الكلمة عند "الرومان" على كل الشعوب التي كانت تعيش خارج نطاق دائرة الحضارة اليونانية الرومانية؛ ومن هنا نشأت التسميات السلبية عن الشعوب الأخرى، مع أن كلمة "بربر" تصف في واقع الأمر حالة في مقابل نمط حضارى معين. ففي علم الحضارة يوصف "البربر" الأطفال مثلا، الذين ينشأون داخل حضارة معينة ومع كل جيل، ولكنهم في حاجة إلى تعلم أنماط وصور هذه الحضارة التي ينشأون فيها. "البربر" هنا ليسوا "هجيا" بالمفهوم المناقض للحضارة، بل هم الأطفال الذين في حاجة إلى تعلم الحضارة، فلا يوجد مقابل الحضارة حالة معينة مناقضة يمكن أن نطلق عليها "الهجيّة"؛ بل يوجد فقط "الأطفال" الذين يطلق عليهم اسم "البربر الصغار"، والحضارات الأخرى. ولكن نظرا لأن كل حضارة تتطابق من نظرتها المركزية لنفسها في حكمها على الحضارات الأخرى؛ لذا تبدو الحضارات الأخرى المخالفة للحضارة المعنية في نظر هذه على أنها "هجيّة وبربريّة وغير حضارية"، =

والماضى يعنى فى هذه الحالة الزوال والنسيان. ولكن هناك مجتمعات أخرى تبذل كل ما فى وسعها وتُسخر كل ما لديها من طاقات كى تجعل "اليوم" أو الحاضر فى حالة دوام مستمر، وهناك وسائل مختلفة لهذا: مثل أن تجعل هذه المجتمعات جميع "خطوطها" من البداية متسقة مع مبدأ الخلود<sup>٤٩</sup> كما كان يفعل الرومان فى عهد "سيشرون"<sup>(٤٩)</sup> أو أن "تضع الغد دائما نصب عينيه"، كما كان يفعل ملوك القدماء المصريين، وأن "تولى كل مستلزمات الخلود جل اهتمامها". إن من ينظر بهذه الطريقة إلى "الغد" وهو لا يزال يعيش فى "يومه"، لابد أنه سيسعى للحفاظ على "الأمس" من الضياع، ولابد أنه سيحاول تخليده عبر الذكرى. فالماضى أثناء تذكره تتم إعادة تركيبه وإعادة صياغته من جديد؛ أى أنه تتم إعادة تركيبه فى الذكرى. وبهذا المعنى قصدنا فرضيتنا السابقة بأن الماضى ليس موجودا بذاته، وإنما ينشأ بالقدر نفسه الذى ينسب الإنسان نفسه إليه به ويتصل به معه، وبهذين المفهومين: مفهوم "ثقافة التذكر" ومفهوم "العلاقة مع الماضى" نريد أن نحدد هنا الخط الرئيسى لهذه الدراسة، وأن نرسم فى الوقت نفسه حدا فاصلا بين ما نحن بصددده هنا من "ثقافة التذكر" وبين ما يندرج تحت مجموعة موضوعات "فن الذاكرة" على الجانب المقابل.

ولكى يتحصل الإنسان بالماضى، لابد أن يكون الماضى حيا فى الشعور. وهذا يفترض وجود شرطين:

أ - ينبغى ألا يكون الماضى قد انمضى تماما: بمعنى أنه لابد من وجود شواهد ودلائل من هذا الماضى.

ب - وأن هذه الشواهد لابد أن تظهر اختلافا مميزا لها - أى من طبيعتها - مع الحاضر - "اليوم".

أما الشرط الأول، فمفهوم من نفسه. والشرط الثانى فيمكن للإنسان أن يلتمسه

= وهذه النظرة المركزية لغير الفاحصة هى التى أدت إلى الوضع الحالى الذى تتصارع فيه المضارعات ويوزع فيه أفراد كل حضارة أنهم أفضل من غيرهم، لجرّد الاختلاف فى التّمتّ الحضارى، وهناك كتابات كثيرة غذّت للأسف هذا الاتجاه الخاطئ الذى ورثته البشرية منذ أزمان بعيدة. (المترجم).

(٤٩) سيشرون: فن الخطابة، الجزء الثانى ١٦٩/٤٠.

بأوضح صورة في ظاهرة تحول اللغة. فالتحول سمة من السمات الطبيعية في حياة اللغة؛ إذ لا توجد لغات طبيعية حية لا يصيبها التحول، وهذا التحول يتسلل تدريجياً إلى اللغة، بمعنى أن متكلميها لا ينتبهون في الغالب إليه ولا يدركونه هكذا؛ لأنه يتم في إيقاعات بطيئة جداً. ويبدأ إدراك التحول في اللغة فقط عندما تكون هناك مراحل لغوية قديمة قد تم حفظها تحت ظل ظروف معينة، بأن تُحفظ "كلمات خاصة" في الطقوس الدينية مثلاً، أو كلمات لنصوص معينة تتوارثها الأجيال وتنقل من جيل إلى جيل بصيغتها الحرفية، مثل النصوص الدينية، وعندما يكون الاختلاف بين المرحلة اللغوية المحفوظة بالشكل السابق وبين اللغة المنطوقة كبيراً بدرجة، بحيث يمكن النظر إليها على أنها لغة مستقلة وليست مجرد نمط من أنماط التعبير اللغوي المألوف. ومثل هذا الانشطار اللغوي يمكن في بعض الحالات ملاحظته حتى في النقل الشفهي للغة. وطبيعي أن يظهر هذا الانشطار اللغوي في الحضارات الكتابية دون غيرها، ويحدث هذا بالتحديد: عندما يصبح من الضروري تعلم النصوص الدينية أو النصوص الكلاسيكية أو كلاهما معاً في حصة الدرس تعلماً خاصاً بهما<sup>(٥٠)</sup>.

إن الاختلاف بين القديم والحديث يمكن أن يكون ناتجاً عن عوامل أخرى كثيرة، ويمكن ملاحظته على مستويات أخرى تختلف تماماً عن المستوى اللغوي، فآية فجوة متعمقة تحدث داخل التراث، وآية قطيعة غائرة تعترى عملية التواصل داخل مجتمع ما يمكن أن تؤدي إلى نشأة الماضي، ويحدث هذا بالتحديد عندما تطرأ الحاجة للبحث عن بداية جديدة بعد قطيعة كهذه. فالبدايات الجديدة، والنهضات التي تشهدها المجتمعات وعصور الإصلاح تأخذ دائماً شكل العودة والرجوع إلى الماضي. فبقدر ما تكون مصوبة نحو المستقبل، تحاول أن تفتح آفاقه، بقدر ما "تنتج" الماضي في الوقت نفسه وتعيد تركيبه وتكتشفه. ويمكننا أن نوضح هذا بمثال أول "نهضة" شهدناها تاريخ

(٥٠) قمت بشرح هذه الحالة على مثال مصر. انظر المؤلف في ١٩٨٥ (المؤلف). وأيضاً موقف اللغة العربية والانشطار اللغوي الحادث في العالم العربي مثالاً على هذا. فاللغة العربية الفصحى لغة القرآن والشعر في عصوره الأولى يجب تعلمهما في المدارس كلفة خاصة، ودون ذلك لن يستطيع الإنسان إدراك هذه اللغة. (المترجم).

البشرية: وهى النهضة السومرية الجديدة فى عصر "أور الثالث"<sup>(٥١)</sup>، والتي أخذت شكل "العودة وإعادة التواصل البروجراماتى" المنظم والشامل مع التراث السومرى القديم بعد مدة الاحتلال الأكادية على يد الملوك "السراجون"<sup>(٥٢)</sup> (Sargonidenkönig) ومن الأمثلة القريبة منى - كئند المتخصصين فى علم المصريات - مثال المملكة الوسطى فى مصر القديمة، والتي عاشت بعد هذا العهد بمدة قصيرة، وهذا المثال يعتبر فى سياقنا هذا ذا أهمية؛ لأن المملكة الوسطى كانت تنظر إلى نفسها على أنها "عصر نهضة". فالاسم البروجراماتى الذى أطلقه مؤسس الأسرة الثانية عشرة، "أمينيمحت" الأول، على نفسه<sup>(٥٣)</sup>، وجعل منه "برنامجاً لحكمته، هو: "فهم مسفت - whm mswt أى "معيد أو محى المواليد - Wiederholer der Geburten"، وهذا الاسم لا يعنى فى الواقع شيئاً آخر سوى كلمة "نهضة"<sup>(٥٤)</sup>. وقد استعار ملوك الأسرة الثانية عشرة أيضاً

(٥١) الملك "أور الثالث" أحد ملوك الأسرة الثالثة التى حكمت فى مدينة "أور" فى بلاد ما بين النهرين، ترجع الحفريات موقعها إلى منطقة غرب البصرة المائية (حوالى ١٥٠ كم) غرباً، والأسرة الثالثة حكمت فى "أور" فى المدة ما بين ٢٩٤٠ - ٢٠٤٧ ق.م. وشهدت مدينة "أور" فى عصر ملوك الأسرة الثالثة ازدهاراً حضارياً كبيراً، شهدت نهضة فى مجال العمارة وبناء معابد الآلهة، وقد تم العثور على حفريات فى حالة جيدة تؤيد لهذا الزمن. (المترجم)

(٥٢) الملوك "السراجون" - Sargonidenkönige هم ملوك الأسرة الأكادية، الذين حكموا فى أكاد، وأسسوا مملكة كبيرة فى بلاد ما بين النهرين، ملصقتها "أكاد". ومن ملوكهم "سراجون الأول"، المعروف "بسراجون الأكادى"، وقد حكم فى المدة بين ٢٢٢٥ - ٢١٨٠ ق.م. وسراجون الأول هو مؤسس المملكة الأولى، وقام بحملات إلى سوريا وأشور، ثم تولى بعده "سراجون الثانى" ملك آشور وحكم فى المدة من ٧٢١ - ٧٠٥ ق.م. وهو مؤسس مملكة "السراجون"، التى جعلت من المملكة الآشورية الجديدة قوة كبرى شملت مناطق وبلاد كثيرة. (المترجم).

(٥٣) "أمينيمحت الأول" معناه بالهيريغليفية "آمون فوق قمة الآلهة". و"أمينيمحت" هو الاسم الذى أطلق على حكام الأسرة الثانية عشرة فى مصر على أنفسهم، وقد عاش "أمينيمحت" الأول فى المدة بين ١٩٩١ إلى ١٩٦٢ ق.م. (المترجم).

(٥٤) الكلمة اللاتينية "Renaissance" التى ترجمتها بكلمة "نهضة" تعنى فى الواقع "إحياء أو إعادة ميلاد" (Wiedergeburt). فى هذه الحالة إحياء تراث العلوم القديمة، تراث الإغريق والرومان فى الحضارة الغربية. ومن هنا كانت هذه التسمية التى أطلقها "أمينيمحت الأول" على نفسه. (المترجم). فى كتابه "معبد حقايب جزيرة فيلة. تاريخ معبد فى الضواحي فى عصر المملكة الوسطى"، نشر هايدلبرج ١٩٩٤، برهن "ديتليف فرانك - Detlef Franke" بتفصيل وبقناعة على تفسير اسم "حورس" للملك "أمينيمحت الأول"، وفى هذا دليل على العودة إلى الماضى. (المؤلف).

صورا وأشكالاً من الأسرة الخامسة والسادسة<sup>(٥٥)</sup>، كما أنهم كانوا يقيمون الطقوس الدينية الخاصة بملوك العصور السابقة<sup>(٥٦)</sup>، ويونوا الموروثات الأدبية الخاصة بالماضي<sup>(٥٧)</sup>، واتخذوا من شخص الملك "سنفرو" مثالا لأنفسهم يحتذى به ملك عاش في بدايات الأسرة الرابعة<sup>(٥٨)</sup>. بكل هذه الأنماط والصور استطاعوا أن يقيموا "المملكة القديمة" بمفهوم الماضي الذي تؤسس ذاكرته الثقة وتخلق الشرعية والسلطة والسيادة وروح الجماعة، وهؤلاء الملوك أنفسهم هم الذين دونوا في نقوشهم الكتابية هذه النغمة الحماسية لفكرة الخلود التي سبق الحديث عنها أعلى.

وتعتبر تجربة الموت من أكثر الصور أصالة التي يتحتم فيها الفصل بين النسيان والتذكر، بين الزوال والاحتفاظ، فالموت يعتبر هنا بمثابة المشهد الأولي لتجربة الانفصال و"القطيعة" بين "اليوم" و"الأمس"، فعند نهاية الحياة وحدها، وعند توقفها نهائيا عن الحركة، تأخذ الحياة صفة الماضي التي يمكن عليها تأسيس "ثقافة للتذكر". ربما يجوز لنا أيضا أن نلمح هنا "المشهد الأولي" لثقافة التذكر على الإطلاق. فالفرق بين عملية التذكر الطبيعية لدى الفرد، أو التي يكتسبها بطريقة صناعية، أو حتى عملية التذكر المزروعة داخل الفرد - حين يلقي نظرة على حياته من فوق قمة شيمخوخته - وبين "تذكّر" نويه والآخرين له بعد موته واستحضار ذكراه من قبلهم : هذا الفرق هو الذي يجعل العنصر الحضاري المميز للذكرى الجماعية هنا واضحا. فنحن نقول: الميت "يعيش" في ذكرى نويه، نقولها هكذا كما لو كان يعيش فعلا بين الناس، وكما لو كانت هناك مواصلة وجود تلك الحياة بمارسه الميت بفعل قدرة خاصة، ولكن في حقيقة الأمر نحن هنا أمام عملية إحياء وإنعاش لحياة هذا الميت يدين فيها الميت نفسه بالفضل

(٥٥) الأشياء القديمة التي استعارتها الأسرة الثانية عشرة من الأسر السابقة أمكن التعرف عليها والوقوف عليها عن طريق الحفريات التي قام بها "ديتر أرنولدس - Dieter Arnolds" في مقبرة القصر في "ليشت".

(٥٦) "ريد فورد - Redford" ١٩٨٦ ، ١٥١ وما بعدها.

(٥٧) انظر المؤلف في ١٩٩٠ ، الفصل الثاني.

(٥٨) "إ. جريفة - E. Graefe" في ١٩٩٠ .



للعزيمة الأكيدة للجماعة ألا تتركه يقع في أغوار النسيان، وأن تحافظ على انتمائه إليها كعضو في الجماعة عن طريق تذكره، وأن تنقله معها إلى الحاضر الذي يتقدم باستمرار.

وأوضح تمثيل لهذا النمط من "ثقافة التذكر" هو ما كان سائداً عند نبلاء الرومان من عادة حمل صور وأقنعة، تصور أسلافهم في المسيرات الدينية العائلية (المصطلح اللاتيني لهذه التصاوير هو *Persona* أي: الميت بشخصه)<sup>(٥٩)</sup>. ومما يسترعى الانتباه في هذا الصدد - بصفة خاصة - هو ما كان متبعاً عند القدماء المصريين من عادة التأسيس لثقافة التذكر هذه ليس بعد الموت فحسب، وإنما والإنسان لا يزال على قيد الحياة، والمعروف أن ثقافة التذكر هذه إنما في الواقع توليها الجماعة لشخص قد قضى، بفرض تخطي القطيعة وسد الخرق الذي تسبب فيه الموت. فقد كان الموظف في الدولة المصرية القديمة يبني مقبرته بنفسه، ويأمر بنقش سيرة حياته فيها، ولكن ليس بمفهوم كتابة "مذكرات" - *Memoires* وإنما بمغزى "تأبين" واستحضار سابق لذكرى ميت قبل أن يموت<sup>(٦٠)</sup>.

إن حالة تذكر الموتى بوصفها أكثر صور "ثقافة التذكر" أصالة وأوسعها انتشاراً تبرهن في الوقت نفسه على أن الظواهر التي نحن بصددنا هنا لا يمكن حصرها في مصطلح "التراث" الدارج في الاستعمال، وهذا لأن مصطلح "التراث" يجب هذه "القطيعة" ويخفي هذا "الخرق" الذي يؤدي إلى نشأة الماضى ويبرز بدلا من هذا جانب الاستمرارية والتواصل والتقدم إلى الحاضر، وكثفتنا هنا أمام كتلة زمنية متواصلة لا قطيعة ولا خرق فيها. ما من شك في أن جوانب عديدة مما أطلقنا عليه مصطلح "ثقافة التذكر" أو "الذاكرة الحضارية" يمكن أن نطلق عليها أيضاً اسم "التراث" أو "النقل والتوارث"، ولكن مصطلح "التراث" أو "التوارث" يختزل هذه الظاهرة ويقتصرها

(٥٩) هناك عادة مشابهة لمثل هذه العادة إلى حد كبير نشأت في مصر القديمة : بعد عصر الملكة القديمة حيث كانت تخرج في المناسبات والمسيرات الدينية تماثيل خشبية تصور الأسلاف وموتى الأسر من رجاء المجتمع. حول هذا الموضوع انظر: "ف. كيس - H. Kees" في ١٩٢٦ - ٢٥٣ وما بعدها.

(٦٠) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر المؤلف في ١٩٨٣ : وأيضا ١٩٨٧ .

على جانب "الاستقبالية" فقط، على جانب العودة إلى الماضي ولكن بالقفز فوق "الفجوات والانقطاعات" التي تحدث في التراث، وليس هذا فقط ؛ فمصطلح "التراث" يختزل أيضا الجوانب السلبية لظاهرة "ثقافة التذكر" أو "الذاكرة الحضارية"، وفي جوانب: النسيان والتناسي؛ ولهذا فنحن في حاجة إلى مصطلح يشمل كلا الاتجاهين. فالموتى وتذكاراتهم لا يتم "توارثهما"، أما كون الإنسان يتذكرهما، فهذه مسألة ارتباط وجداني، مسألة تشكيل حضاري ومسألة عودة مقصودة إلى الماضي مجتازة في هذا أية قطيعة وأية فجوة. وهذه العناصر ذاتها هي التي تعدد ملامح ما نصطلح عليه هنا باسم "الذاكرة الحضارية"، وتفرق في الوقت نفسه بينه وبين وظيفة التراث والتوارث.

## تركيب الماضي من المنظور الاجتماعي

موريس هالبفاكس

في عشرينيات القرن الماضي طور عالم الاجتماع الفرنسي "موريس هالبفاكس" مفهومه عما اصطلح عليه باسم "الذاكرة الجماعية" ( *memoire collective* )، وقد شرح وأسس هذا المصطلح في ثلاثة من أعماله ؛ هي: "الأطر الاجتماعية للذاكرة" (٦١) (ظهر في عام ١٩٢٥، وسيتم الاقتباس منه فيما يلي تحت رمز ١٩٨٥) (٦٢) ، و"الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة، دراسة حول الذاكرة الجماعية" (٦٣) (وسيفهر فيما يلي

### Les cadres sociaux de la memoire (٦١)

(٦٢) ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية لوتس جيلدزتر Lutz Geldsetzer وظهرت هذه الترجمة لأول مرة في سلسلة "نصوص اجتماعية"، الناشر "م. ماوس - H. Maus وف. فيرستنبرج - Fr. Fürstenberg" برلين / نويفيد ١٩٦٦ ، ثم نشره ر. هاينز - R. Heinz في عام ١٩٦٩ مناقشة مفصلة للكتاب ( هذه الملاحظة من جورج شتوتسل - Georg Stözel ) ، قام ج. نامر - G. Namer في ١٩٨٧ بوضع تقرير مفصل لنظرية الذاكرة عند هالبفاكس . انظر ج. نامر ١٩٨٧ ( المؤلف ) ظهرت الترجمة الألمانية لهذا العمل بعنوان : " الذاكرة وأطرها الاجتماعية " ، فرانكفورت ١٩٨٥ ( المترجم )

La topographie legendaire des evangiles en terre sainte. Etude de me- (٦٣)  
moire collective .

تحت (١٩٤١) ثم "الذاكرة الجماعية" (١٩٥٠)، وهذا الكتاب لم يُنشر في حياة المؤلف وتعود نشأته إلى ثلاثينيات القرن الماضي، وسوف يُقتبس منه فيما يلي تحت: ١٩٨٥ (ب) (٦٥). وقد درس "هالبفاكس" في كلية اللغويات هنري الرابع، على يد الفيلسوف "برجسون"، الذي يحتل موضوع "الذاكرة" في فلسفته مكانا رئيسيا (قارن: هـ . برجسون في ١٨٩٦) (٦٦)، ثم درس بعد ذلك عند "توركهايم - Durkheim" وأخذ عنه مفهوم "الوعي الجماعي" الذي ساعد "هالبفاكس" كثيرا في التحرر من "ذاتية برجسون" وفلسفته الموجهة ناحية الفرد، ويمكن "هالبفاكس" من وضع مفهوم للذاكرة يقوم على أساس أنها "ظاهرة اجتماعية" (٦٧). وعمل هالبفاكس بادئ الأمر مدرسا لعلم الاجتماع في شتراسبورج، ثم انتقل بعد ذلك إلى السوربون. وفي عام ١٩٤٤، في الوقت نفسه الذي انتدب فيه إلى "الكوليج دي فرانس"، اعتقله الألمان ونقل إلى معسكر تعذيب "بوخنفالده"، وهناك في يوم ١٦ / ٢ / ١٩٤٥م لقي حتفه (٦٨).

(٦٤) La memoire collective. ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الألمانية أيضا بعنوان "الذاكرة الجماعية" - Das kollektive Gedächtnis، نشر فرانكفورت وشوتجارت ١٩٦٧م. (المترجم)

(٦٥) حول بيبلوغرافيا كتابات "موريس هالبفاكس"، انظر: "ف. بيرنسدورف - W. Bernsdorf" (ناشر)، "القاموس العالمي لعلماء الاجتماع"، شوتجارت ١٩٨٥، ٢٠٤.

(٦٦) المقصود هنا بالتحديد هو كتاب الفيلسوف "برجسون" المعنون "كنه الذاكرة" - Maliere et me-moire والذي ظهر في باريس في عام ١٨٩٦م. (المترجم).

(٦٧) يبدو أن الزائد العربي والفكر المصري الكبير الدكتور طه حسين والذي كان أيضا تلميذا عند الأستاذ "توركهايم" في علم الاجتماع أثناء دراسته في باريس لابد وأن يكون قد صلاط "موريس هالبفاكس" كزميل دراسة عند "توركهايم"، حيث تتوافق سنوات كل منهما مع الآخر. ولكني لم أعر على أية إشارة إلى "هالبفاكس" في أعمال طه حسين، ووصفة خاصة في الأعمال الاجتماعية، وربما يرجع السبب في هذا إلى أن موضوع الذاكرة لم يكن موضوعا محوريا بالنسبة لطه حسين، كما هي الحال بالنسبة لهالبفاكس، وربما يرجع السبب أيضا إلى أن "هالبفاكس" نفسه بقي زمنا طويلا غير معروف، وطواه النسيان تقريبا لأكثر من خمسين سنة بعد قتله على يد النازيين الألمان في عام ١٩٤٥. وفي الوقت الذي بدأ فيه هالبفاكس يعمد مرة أخرى إلى الوجود وبدأت أعماله تلفت نظر المتخصصين، كان أساتذتنا الكبير الدكتور طه حسين قد غادر عالمنا. نهضة أعمال "هالبفاكس" بدأت تقريبا في منتصف ثمانينيات القرن الماضي. (المترجم).

(٦٨) حول سيرة حياة "موريس هالبفاكس"، قارن: "ف. كارادي - V. Karady" ١٩٧٢.

## ١ - الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية

الفرضية الأساسية التي حافظ عليها هالبفاكس في كل أعماله هي فكرته القائلة بأن الذاكرة تقوم على أساس اجتماعي، وليست على أساس فردي جسدي؛ فهو يفض النظر تماما عن الجوانب الجسدية، والعصبية، وجوانب فيسيولوجيا المخ المتعلقة بالذاكرة<sup>(٦٩)</sup>، ويركز بدلا منها على أطرها الاجتماعية التي بدونها لا يتسنى للذاكرة الفردية أن تتكون وأن تعيش. هذه الأطر أطر رابطة داخل المجتمع، بمعنى أنها تربط الأفراد وذاكرتهم بعضهم ببعض، وتمثل القناة التي تسري فيها الذاكرة. ويقول "هالبفاكس" في هذا الصدد: "لا توجد ذاكرة معككة خارج تلك الأطر الرابطة التي يستخدمها الأفراد داخل المجتمع لكي يثبتوا بها ذكرياتهم، ولكي يستعيدوها من جديد" (١٩٨٥، أ، ١٢١) فإذا نشأ إنسان في عزلة تامة - بعيدا عن الناس - فلن تكون لديه ذاكرة، هذه هي فرضية هالبفاكس، والتي لم تصنع بمثل هذا الوضوح في أي مصدر آخر. فالذاكرة تنشأ عند الإنسان مع بداية عملية انخراطه في المجتمع وتموضعه فيه. صحيح أن الفرد هو وحده صاحب هذه الذاكرة، ولكن هذه الذاكرة تتحدد بالجماعة، ولهذا فإن مقولة "الذاكرة الجماعية" عند "هالبفاكس" ليست مقولة مجازية؛ وإنما تلهم على سبيل الحقيقة، صحيح أن "الجماعات" في حد ذاتها ليست لها ذاكرة، إلا أنها تحدد ذاكرة الأفراد التي يعيشون فيها، فالذكريات - حتى بما فيها أكثرها شخصية وخصوصية - تنشأ فقط عن طريق الاتصال والتفاعل في إطار المجموعات الاجتماعية؛ فنحن لا نتذكر فقط ما نعلمه عن الآخرين، بل نتذكر أيضا ما يحكيه لنا الآخرون، وما يتم تكليده لنا من قبل الآخرين على أنه شيء مهم ونو مغزى، وما ينعكس لنا منهم على أنه كذلك، فنحن نعيش الأشياء بالنظر إلى الآخرين قبل كل شيء وبالتقابل معهم، نعيشها في سياق أطر اجتماعية أخرى معطاة وموجودة سلفا تحدد لنا أهمية الأشياء ومغزاها؛ لأنه - كما يقول "هالبفاكس" - "لا توجد ذكري بدون إدراك حسي" (١٩٨٥، أ، ٣٦٤).

(٦٩) وبالتالي أيضا عن ثنائية الجسد والروح التي تميز فلسفة "برجسون". قارن: "م. برجسون -

H. Bergson، ١٨٩٦.

إن مصطلح "الأطر الاجتماعية" الذي أدخله "هالبفاكس" يتلامس بطريقة تدعو إلى الدهشة مع نظرية "تحليل الأطر" التي طورها "إ. جوفمان - E. Goffmann" والتي تبحث في التراكيب والنسق المعطاة سلفاً من المجتمع، في "منظومة" التجارب اليومية (جوفمان ١٩٧٧) فما يقوم به هالبفاكس في كتابه "أطر الذاكرة" (١٩٨٥، أ) هو "تحليل للأطر" التي تحكم « عملية التذكر، الأطر المعطاة مسبقاً، تماماً مثل تحليل جوفمان "للأطر" التي تحكم التجارب اليومية. وكلاهما - هالبفاكس وجوفمان - يستخدم المصطلحات نفسها ؛ لأن كلمة "cadres - أطر" التي في مفهوم هالبفاكس تكون الذكرى وتثبتها، هي نفسها كلمة "frames - أي أطر أيضاً التي تنظم التجارب اليومية عند جوفمان ، بل إن هالبفاكس ذهب إلى أبعد من ذلك واعتبر أن "الجماعة" هي "الفاعل" الحقيقي للذاكرة والذكرى، وهي المنشئة لهما ؛ ولهذا اختلق مصطلحات مثل: "ذاكرة الجماعات" و"ذاكرة الأمة" بالمعنى الحقيقي. وهذه كلها تراكيب لغوية لا يخفى أن مصطلح "الذاكرة" فيها من السهل أن ينقلب إلى معنى مجازي<sup>(٧٠)</sup>. ونحن لسنا في حاجة أن نتبع "هالبفاكس" حتى هذا الحد ؛ فالفاعل في الذاكرة والذكرى يبقى - على أية حال - هو الإنسان الفرد، لا أية جماعة. ولكن يبقى أن نؤكد أن الإنسان هو الفاعل ولكن مع الاعتماد التام على "الأطر" الاجتماعية العامة التي تنظم عملية التذكر. والميزة التي تقدمها هذه النظرية هي أنها بجانب تفسيرها لعملية التذكر، يمكن في الوقت نفسه أن تفسر لنا أيضاً عملية النسيان. فإذا كان الإنسان أو المجتمع لا يستطيع إلا تذكر الأشياء التي يمكن استعادتها في شكل ما في داخل الأطر الرابطة في حاضره بعينه، فمعنى هذا أنه يتم نسيان تلك الأشياء التي فقدت أطرها الرابطة داخل هذا الحاضر نفسه<sup>(٧١)</sup>.

وبتعبير آخر يمكن القول: إن الذاكرة الفردية تتكون داخل الإنسان عن طريق مشاركته في عمليات الاتصال مع الآخرين، فهي وظيفة ناجمة عن ارتباط الإنسان بمجموعات اجتماعية مختلفة، بداية من الأسرة وانتهاء بالانتماء إلى الدين والأمة.

(٧٠) انتقد "ف. س. بارليت - F. C. Bartlett" استعمال مصطلح "الذاكرة" في كل هذه التراكيب - وهذا في معرض أفكار مشابهة لهذه هنا - انتقاداً شديداً. قارن: بارليت ١٩٣٢ .

(٧١) سوف نقاش في الفصل الخامس واحدة من حالات النسيان الحضاري التي نتجت عن طريق تغيير في الأطر الرابطة داخل الحضارة.

فالذاكرة تعيش وتبقى بالاتصال داخل الجماعة. فلو انقطع هذا الاتصال، أو اختفت أو تغيرت الأطر الرابطة للواقع الذي يدور داخل المجتمع؛ فالنتيجة الحتمية ستكون هي النسيان<sup>(٧٢)</sup>، فالإنسان يتذكر فقط ما يتداوله في الاتصال مع الآخرين، وما يمكن وضعه داخل الأطر الرابطة للذاكرة الجماعية (قارن هالبفاكس: ١٩٨٥، ١. الفصل الرابع "تحديد أمكنة الذكريات") فانطلاقاً من موقف الفرد تتمثل الذاكرة على أنها تكتلا وتراكما ينتجان عن اشتراك الفرد في كم متنوع من الذاكرات الجماعية، وانطلاقاً من الجماعة تتمثل الذاكرة على أنها مسألة توزيع، على أنها مسألة معرفة تقوم الجماعة بتوزيعها في داخلها - أي بين أفرادها، أما الذكريات نفسها فإنها تمثل كل على حده "نظاماً مستقلاً" تعضد وتساند عناصره بعضها البعض، وتحدد وتعرف بعضها بعضاً، في الفرد كما في إطار المجموعة على حد سواء؛ ولذا فقد كان من الأهمية بالنسبة لهالبفاكس أن يفرق بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، وحتى مع الإيقان بأن الذاكرة الفردية هي على طول الخط ظاهرة اجتماعية. فهي فردية بمفهوم أنها تمثل الالتقاء والارتباط الفريد الذي يحدث مرة واحدة بين الذاكرات الجماعية باعتبارها مكاناً عاماً تلتقي فيه الذاكرات الجماعية المختلفة المتعلقة بالجماعات وتتجمع فيه خيوطها الخاصة بها، فهي ليست فردية بمفهوم الفردية العادي الذي نفهمه من هذا المصطلح، وإنما هي فردية بقدر أنها تمثل هذا الالتقاء اللحظي الفريد الذي يحدث بشكل خاطف عند الفرد، وإنما تبقى مضامينها ومعانيها اجتماعية عامة ملكاً للمجموعة ككل - كما هي الحال دائماً (قارن ١٩٨٥، ب. ص ١٢٧) الفردى - بالمعنى الدقيق للكلمة - هي الأحاسيس وحدها، وليست الذكريات؛ لأن الأحاسيس ملتصقة بأجسادنا ومرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، في حين أن الذكريات بالضرورة تُضرب بجنورها في أغوار فكر المجموعات المختلفة التي تنتسب إليها.

(٧٢) يقول هالبفاكس "في هذا الصدد: "السبب وراء النسيان هو اختفاء هذه الأطر أو جزء منها. إما لأن انتباهنا لم يستطع رصدها، أو لأنها وجهت في اتجاه آخر... فالنسيان أو تشويه ذكريات بعينها يمكن تفسيره أيضاً من واقع حقيقة أن هذه الأطر تتغير من مرحلة زمنية إلى أخرى" (قارن: هالبفاكس ١٩٨٥، ١، ٢٦٨) "وبهذا المفهوم فليس التذكر وحده، وإنما أيضاً النسيان يعتبر هو الآخر ظاهرة اجتماعية.

## ٢ - شخوص الذكرى (Erinnerungsfiguren)

بقدر ما يمكن للفكر أن يسلك مسلكا تجريديا، بقدر ما تسلك الذكرى مسلكا عينيا محسوسا؛ فالأفكار لا بد أن تأخذ شكلا حسيا ملموسا، قبل أن تجد طريقها إلى الذاكرة وتصبح موضوعا لها. وهنا يحدث اندماج وثيق بين مفهوم الشيء وصورته. ويقول "هالباكس" في كتابه "الطبوغرافيا الأسطورية": "الحقيقة لا بد لها وأن تتمثل في صورة حسية لحدث ما، أو في هيئة شخص أو مكان ما لكي تثبت في ذكرى المجموعة" (قارن ١٩٤١، ١٥٧) وفي المقابل لا بد لأي حدث - لكي يظل باقيا في ذاكرة المجموعة - أن يتشرب معنى ومغزى حقيقة مهمة بالنسبة لهذه المجموعة. فيذكر "هالباكس" في كتابه "أطر الذاكرة": "كل شخصية وكل واقعة تاريخية تتحول بمجرد دخولها هذه الذاكرة إلى عبرة، إلى مغزى وإلى رمز. إنها تكتسب معنى وتصبح عنصرا في النظام الفكري للمجتمع" (قارن ١٩٨٥، أ، ٢٨٩ وما بعدها) فمن هذه العلاقة المزدوجة بين مفاهيم الأشياء وبين صور إدراكها<sup>(٧٣)</sup> ينشأ ما نريد أن نصطلح عليه باسم "شخوص

(٧٣) مصطلحا "مفهوم الشيء" و"الصورة التي يتم إدراكها بها" يذكران كثيرا بمصطلحي "كانط - الشيء" كمفهوم وكفكرة مجردة (الشيء لذاته) و"الشيء كصورة إدراك" (المؤلف). من المعروف أن "Kant" الفيلسوف "كانط" يفرق بوضوح بين "الشيء" باعتباره مفهوما مجردا خالصا في العقل (الشيء في حد ذاته)، وبين "الشيء" باعتباره صورة إدراكية؛ أي الأشياء كما نرى كما نحن من واقع تجاربنا ومعايشتنا لها. ويرى الفيلسوف "كانط" أن واقع "الشيء" في حد ذاته يبقى مجهولا بالنسبة لإدراكنا، هو أمر يتجاوز حد الإدراك. وبدلا من السؤال عن "الشيء" في حد ذاته يعني "كانط" بالسؤال عن الظروف والملايسات التي يتكون من خلالها "الواقع" في تجاربنا ومعايشتنا. وهذا لا يتفق إلا من خلال اعتبار أن صلية الإدراك هي عملية "معرفة تركيبيّة تفكيكية"، بمعنى أن "الواقع" الذي نراه أمامنا ويتكون في وعينا وإدراكنا على أنه كذلك ما هو إلا نوع من "التركيب"، ما هو إلا عناصر "رتجت" بعضها إلى بعض وتنتج عنها هذا "النسيج" الذي نراه على أنه "واقع"، ومن هنا يرى الفيلسوف "كانط" أن "المعرفة" ممكنة فقط في إطار "الإدراكات" الخاصة بنا، لا في مجال "الشيء" في حد ذاته؛ لأن مجال "الشيء" في حد ذاته لا يمكن أن يقدم لنا أية معرفة. موضوع المعرفة هو فقط "الإدراكات" الإنسانية. وقد استقانات مدرسة "التركيبيّة" الحديثة كثيرا من هذا التراث "الكانطي" في نظرتها إلى الواقع على أنه مجرد "تركيبي" لضيقت بعضها إلى بعض و"موتجات" تم نسيج بعضها إلى بعض، حتى تكون هذا "النسيج" الكبير الذي نطلق عليه اسم "الواقع". (المترجم).

الذاكرة<sup>(٧٤)</sup>. ويمكن أن نحدد خصائص شخوص الذاكرة بصورة أقرب في سمات ثلاث: هي: علاقتها المحددة بالمكان والزمان، وعلاقتها المحددة أيضا بمجموعة من البشر، وإمكانية إعادة تركيبها أو إنتاجها مرة أخرى كمنهج مستقل بها.

## ( أ ) علاقة شخوص الذاكرة بالزمان والمكان

من طبيعة "شخوص الذاكرة" أنها تحتاج دائما إلى مكان محدد لكي تأخذ فيه شكلا ماديا وبالتالي تحقق نفسها فيه. كما أنها تحتاج إلى زمان محدد أيضا لكي تصير موضوعا فيه ، فهي بهذا المنظور تكون دائما محددة في ارتباطها بالزمان والمكان، وإن كان الزمان والمكان هنا ليسا بالضرورة أن يفهما دائما بالمعنى التاريخي الجغرافي. واعتماد الذاكرة الجماعية على توجيه محدد - مكاني كان أو زمنيا - يخلق نقاط تبلور، تتبلور فيها المعاني "الذاكراتية". فعضامين الذكرى تعمل معنى الزمن في اتجاهين: فمن جانب أول عن طريق تعلقها وارتباطها بأحداث موزعة في القدم ، أو أحداث بارزة في الماضي، ومن جانب ثان عن طريق الإيقاع المتتابع لسيل الذكرى. فتقويم الأعياد - على سبيل المثال - يعكس وقتا معيشا - erlebte Zeit بشكل جماعي داخل المجموعة ككل، سواء كان الأمر يتعلق بالسنة المدنية أو السنة الكنسية أو السنة الزراعية أو السنة العسكرية، حسب صنف المجموعة التي يتبعها الإنسان، ويقابل تأسيس وتأصيل الذكرى في الزمان تأسيس وتأسيس مقابلات في المكان، وهو ما يعرف باسم "المكان الحي أو المعاش - belebter Raum" فما يمثل البيت بالنسبة للأسرة،

(٧٤) في هذا السياق يستخدم "هاليفاكس" نفسه مصطلح "صور الذكرى - Erinnerungsbilder"، قارن فيما يتعلق بهذا المصطلح بصفة خاصة كتابه "أطوار الذاكرة"، ١٩٨٥، ص ٢٥ وما بعدها. أما نحن فنعني بمصطلح "شخوص الذاكرة" في مقابلة مصطلح "هاليفاكس" هذا النوع من "صور الذكرى" المشكّلة حضاريا والالزمة اجتماعياً؛ ولهذا نقضّل هنا استخدام مصطلح "شخص أو شكل" Figur بدلا من مصطلح "صورة - Bild"؛ لأنّ المصطلح "شخص أو شكل" يدلّ ليس فقط على التكوين الحضاري الأيقوني - بالمفهوم السيميوطيقي، أي ليس فقط التكوين الحضاري القائم على الصورة - بل يدلّ أيضا على التكوين الحضاري الروائي القصصي بالمعنى السيميوطيقي أيضا.



تمثله القرية والوادي بالنسبة للمجتمع الريفي (الفلاحي)، تمثله المدن بالنسبة لسكان المدينة، تمثله المسطحات الطبيعية بالنسبة لسكانها: فهذه كلها أطر مكانية للذكرى، تجعل منها الذكرى "وطنًا"، وحتى في غياب هذه الأطر. وكل ما يحيط بالإنسان الفرد "بالأنا"، من عالم الأشياء، وكل ما يمتلكه منه، يتبع المكان أيضا؛ "المحيط المادي" (entourage materiel) الذي يمتلكه الإنسان باعتباره أنه يمثل الدعامة والركيزة التي تستند إليها ذاته وهويته. وعالم الأشياء هذا بما يحتويه من أجهزة وقطع أثاث وغرف وترتيبها المميز لها، والذي يمنحنا "صورة من صور الثبات والاستمرار" - كما يقول هالبفاكس في كتابه "الذاكرة الجماعية" (قارن ١٩٨٥، ب، ١٣٠) (٧٥) - هذا العالم هو بدوره محدد اجتماعيا؛ أي أنه يستمد قيمته وترتيبه من الأعراف الاجتماعية السائدة لدى المجموعة؛ فقيمة الأشياء وسعرها والأهمية الرمزية التي تحملها في ذاتها، كل هذه الأشياء حقائق اجتماعية (أبادوري ١٩٨٦)، وينطبق هذا الاتجاه لتوطين الذاكرة في المكان على كل المجموعات الاجتماعية على اختلاف أنواعها؛ فكل جماعة تريد أن تضمن استمرار وجودها تسعى إلى خلق أماكن لها وإلى تأمين هذه الأماكن. فمثل هذه الأماكن لا تعكس فقط مسرح تفاعلاتها الاجتماعية، بل تطبع رموز هويتها وتحدد معالم ذكرياتها وتمنحها الوجهة والاتجاه. فالذاكرة تحتاج الأماكن، وتميل إلى الارتباطات المكانية، إلى "أمكنة المعلومات" وتوضعها في المكان - Verräumlichung<sup>(٧٦)</sup> وقد بحث هالبفاكس هذه النقطة على ضوء مثال "الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة"، وسوف نستعرض طرفا من هذا الكتاب في سياق آخر. فالجماعة والمكان

(٧٥) نقلا من "أوجست كومت - Auguste Comte" قارن في هذا السياق أيضا مصطلح "الدعامة الخارجية" الذي صكّه عالم الأنثروبولوجيا المضاربة "أرتولد جيلين - A. Gehlen" في كتابه "الإنسان البدائي والحضارة المتأخرة". ١٩٥٦، ص ٢٥ وما بعدها، ومواطن أخرى كثيرة.

(٧٦) قارن أيضا هذه الفكرة عند "سيشرون" الذي يقول: "تمنع الأماكن الذكرى فاعلية كبرى؛ ولهذا لم يكن ارتباط فنّ تقوية الذاكرة بالأماكن بدون سبب" - tanta vis admonitionis inest in locis، - "ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina" (de finibus عن كانتيك/مور - Cancik/Mohr - ١٩٩٠، ٢١٢ هذا وقد قام ب. نور - P. Nora بمعالجة هذه الأفكار في عمله الكبير "أمكنة الذاكرة" - "Les lieux de memoire"، ١٩٨٤ و ١٩٩٢.

يعقدان بهذا المعنى اتفاقاً في الجوهر وفي الذات يربط كلا منهما بالآخر، وتظل الجماعة متمسكة بهذا الاتفاق حتى لو حيل بينها وبين المكان الذي تعيش فيه. وتتحقق بنود هذا الاتفاق عن طريق قيام الجماعة "بإعادة إنتاج" الأماكن المقدسة بصورة رمزية.

## (ب) علاقة شخوص الذاكرة بالجماعة

الذاكرة الجماعية مرتبطة بأصحابها وبحامليها، ولا يمكن خلعها على أية مجموعة أخرى من البشر حسبما يروى. فمن يشترك فيها يبرهن في الوقت نفسه على انتمائه للمجموعة. فالذاكرة الجماعية بهذا المعنى ليست محددة في ارتباطها بالمكان والزمان فحسب، بل هي محددة في ارتباطها بالهوية أيضاً إن جاز لنا القول؛ ومعنى هذا الكلام أنها ترتبط كلية بالموقف الحياتي لمجموعة بشرية حية وحقيقية. فمفاهيم الزمان والمكان الخاصة بالذاكرة الجماعية تتسق تمام الاتساق مع صور وأشكال الاتصال التي تتداولها المجموعة المعنية في سياق حياتي وثيق؛ هذا السياق يكون وجداني الطبع ويكون مزروعاً ومرصعاً بالقيم. فتبدو مفاهيم الزمان والمكان هنا وكأنها تمثل الوطن وسيرة حياة المجموعة، تكون ذات مغزى وذات أهمية كبيرة بالنسبة للصورة الذاتية التي ترسمها المجموعة عن نفسها وبالنسبة لأهدافها. ويقول "هالبفاكس" في هذا الصدد: « إن شخوص الذكرى تعتبر في الوقت نفسه نماذج وأمثلة ونوع من التعليم والعبرة؛ ففيها يعبر الموقف الحياتي العام للمجموعة عن نفسه. فهي لا تعيد مونتاج ماضي هذه المجموعة فحسب، وإنما تعدد وتعرف جوهر وماهية المجموعة نفسها، تعرف بسماتها وتبرز نقاط الضعف عندها» (قارن: "أطر الذاكرة" ١٩٨٥، ٢٠٩، وما بعدها) وقد بحث "موريس هالبفاكس" العلاقة بين الذاكرة الجماعية والصورة الذاتية للمجموعة والوظيفة الاجتماعية لها على مثال المجتمع الهرمي الذي كان يمثل نظام الإقطاع في العصور الوسطى. فنظام هذا المجتمع - بما يحتويه من ترتيب ودرجات للشعارات والألقاب - يرمز إلى الأحقية في امتيازات وحقوق معينة. في تلك الحالة كانت الرتبة الاجتماعية للعائلة تتحدد إلى درجة كبيرة بما تعرفه هذه العائلة عن

ماضيها، وما تعرفه العائلات الأخرى عن ماضيها أيضا" (قارن: آطر الذاكرة` ١٩٨٥، أ، ٢٠٨ ) ، فهنا "كان لابد من التوجه إلى ذاكرة المجتمع ؛ لكي تتحقق الطاعة والاستجابة التي سيطلبهما الإنسان فيما بعد، وذلك بالإشارة والتنويه إلى فائدة الخدمات التي أسستها هذه العائلة للمجتمع ، أو بالإشارة إلى سلطة الموظفين وقيادى النظام" (قارن ١٩٨٥، ١، ٢٩٤).

إن الجماعة الاجتماعية التي تتكون على أرض الواقع فى هيئة "مجتمع ذاكراتى" تقوم بالحفاظ على ماضيها من منطلق منظورين أساسيين: من منطلق الخاصية التي تميزها ، ومن منطلق الحرص على استمراريتها. ففي الصورة الذاتية التي ترسمها الجماعة لنفسها يتم التركيز عادة على الفروق الذي تميزها عن الجماعات الأخرى، التي تميزها عن الخارج، أما الفروق الموجودة داخل المجموعة ذاتها فإنه يتم التقليل من شأنها. بالإضافة إلى هذا فإن المجموعة "تكون عبر الزمن وعيا بهويتها"، يمكن به اختيار وتوجيه الحقائق المتذكّرة وتصويبها نحو كل ما هو متشابه وما هو متفق معها، وما يفيد استمراريتها. ففي اللحظة التي سوف تترك فيها مجموعة من المجموعات أن هناك تغيرا حاسما طرأ عليها من الداخل ؛ فسوف تنتهى على الفور حياة هذه الجماعة كمجموعة متسقة فى الداخل ، وسوف تفسح المجال أمام مجموعة أخرى جديدة. ولكن لأن كل مجموعة تطمح دائما إلى الاستمرارية وإلى حب البقاء؛ فإنها تميل دائما إلى إخفاء المتغيرات التي قد تطرأ على داخلها وتجنح إلى فهم التاريخ على أنه استمرار لا يعتريه التغير أبدا.

### (ج) إعادة تركيب الذاكرة الجماعية «مونتاج الماضى»

هناك سمة أخرى من سمات الذاكرة الجماعية ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقة هذه الذاكرة بالجماعة ؛ وهى إمكانية إعادة تركيبها أو ما نسميه هنا "بالمونتاج"، والمقصود بهذا المصطلح هو أنه ليس ثمة ماضيا يمكن الاحتفاظ به فى ذاكرة ما بصورته كما هو؛ أى أن الماضى حين نتذكره لا نتذكره بصورته التي وقع بها؛ وإنما يبقى من الماضى

في الذاكرة فقط - كما يقول "هاليفاكس" - "ما يستطيع المجتمع استعادته منه بأطره  
الرابطة الموجودة في كل فترة من الفترات" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٢٩٠)، ويطبيعة الحال  
قد تتغير هذه الأطر أو حتى تختفي تماما؛ ولذا فإنه لا توجد "حقائق صرفة خالصة  
لكي نتذكرها" - كما يقول الفيلسوف "ه. بلومبرج" - "Blumenberg".

وليس ثمة شيء آخر يبين مدى أصالة فكر "هاليفاكس" وتعدد جوانبه بهذه  
الصورة الناصعة مثل حقيقة أن "هاليفاكس" كفيلسوف وكعالم اجتماع استطاع أن  
يشرح هذه الفرضية على مثال مادة بعيدة مثل تلك الخاصة بتاريخ الأماكن المقدسة  
المسيحية في فلسطين. فالطبوغرافيا المسيحية، طبوغرافيا الأماكن المقدسة في  
المسيحية - حسبما يرى "هاليفاكس" - إنما هي محض خيال؛ إذ إن الأماكن المقدسة  
في المسيحية في فلسطين لا تحي ذكرى حقائق موثقة عن طريق شهود من ذلك الزمان،  
بل تحي ذكرى أفكار عقائدية، هذه الأفكار زُدت في هذه الأماكن وتعمقت  
فيها "بمرور الوقت" (قارن: الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة ١٩٤١، ١٥٧)  
فالذاكرة الجماعية الأصلية لمجتمع "الحواريين" والتي كانت قائمة على التعامل الحي بين  
أفرادها - ربما سنطلق عليها باصطلاحنا اليوم "الذاكرة الجماعية لعركة المسيح"  
(قارن ج. تايسن، في ١٩٧٧)، هذه الذاكرة "كمجتمع وجداني" (communitate affective)  
قام المتأخرون باختزالها وقصرها على دور العبادة، وعلى الأقوال الماثورة والأمثال  
وتعاليم المعلم (المسيح)، وتم هذا كله تحت تأثير مبدأ الاختيار والانتقاء الذي يميز  
التأثر الوجداني الشعوري الديني. فالتمثيل أو الإخراج البيوجرافي لصورة الذكرى  
هنا لم يبدأ إلا في وقت متأخر، وبالتحديد بعد نبول فكرة توقع قرب نهاية  
العالم (Apokalypse). وأصبحت المهمة الآن هي صياغة مقصورات ودور العبادة، التي  
يتم تذكرها في شكل قصص وحوادث بيوجرافية تاريخية ووضعها في الزمان والمكان؛  
إذ لم تكن توجد أماكن يمكن للذاكرة أن تحتفظ بنفسها فيها هكذا من ذاتها، وإنما تم  
ربط الذاكرة بالأماكن بعد حين من الوقت، وكان ذلك تقريبا في حوالي ١٠٠ بعد  
الميلاد، عن طريق متخصصين في جغرافية "الجليل"، ولكن مع ظهور القديس "بولس  
الرسول" انتقل مركز ثقل الذاكرة من الجليل إلى القدس. وهنا كانت لا توجد أية  
ذكريات أصلية على الإطلاق، وذلك لأن محاكمة وصلب المسيح لابد أنهما قد حدثا في

غياب التلاميذ "الحواريين". ودخلت القدس إلى مركز الأحداث أيضا؛ لأن حياة السيد المسيح - من الآن فصاعدا- أصبح يعاد تركيبها من جديد تحت تأثير بؤرة لاهوتية جديدة تنطلق من فكرة آلام المسيح وقيامته على اعتبار أنهما من أبرز الأحداث ، أما كل ما حدث في "الجليل" من حياة وأعمال المسيح فقد تزحزح تدريجيا إلى هامش الشعور وارتد الآن إلى الخلف على اعتبار أنه كان مجرد مرحلة تاريخية تمهيدية من حياة وعمل السيد المسيح.

ثم جاءت الفكرة الجديدة التي انتشرت مع المؤتمر الكنسي في نيقية<sup>(٧٧)</sup>، والتي أصبحت ملزمة لكل المسيحيين: وهي فكرة خلاص العالم عن طريق استشهاد الرب الذي تحول إلى إنسان ، هذه الفكرة اكتسبت شكلا تذكاريًا، وتحولت إلى "شخص من شفوص الذاكرة - Erinnerungsfigur" على أنها تمثل تاريخ آلام وصلب السيد المسيح. وصارت حياة المسيح وذكره يعاد بناؤهما من منظور الصليب والقيامة، وتحولت القدس إلى مكان "ذاكراتي"، مكان لإحياء الذكرى ، ووجدت هذه التعاليم الجديدة وذكرى السيد المسيح الجديدة التي تجسدها مكانا حسيا ملموسا داخل نظام عام من "تموضع الذكريات في الأمكنة - système de localisation" منحها تثبيتا مكانيا في شكل كنائس وزوايا العبادة ويقاع مقدسة ولوحات للموعظة، وتصاوير تمثل صلب السيد المسيح إلى آخره، ثم تمت تغطية هذا النظام وتوسعته عن طريق أنظمة "تموضع" أخرى متاخرة استوعبت وعبرت عن التحولات والتغيرات التي حدثت في الديانة المسيحية.

أي أن الذاكرة تعمل بشكل استعمادي (إعادة مونتاج وبناء الماضي) ، ولا يستطيع الماضي أن يحتفظ بنفسه فيها الطريقة نفسها التي وقع بها ؛ فالماضي يعاد تنظيمه بشكل دائم في الذاكرة من قبل الأطر الرابطة المتغيرة والخاصة بالزمن الحاضر. وحتى

(٧٧) المؤتمر الكنسي الأول في نيقية - Nicaea عقد هذا المؤتمر الأوكوميني في عام ٣٢٥، تحت إشراف القيصر البيزنطي "قسطنطين الأول" (العظيم) وحضره حوالي ٢٥٠ من الكرانلة، منهم خمسة من الجزء الغربي من المملكة الرومانية. ووضع هذا المؤتمر النصوص المهمة واللازمة بالنسبة للكنيسة. وأقر القيصر هذه القرارات، واعتبرها "قوانين" للمملكة. وسببت قرارات هذا المؤتمر جدلا واسعا فيما بعد في دوائر الكنيسة المسيحية. (المترجم)

"الجديد" يظهر دائما وفقط في صورة ماضٍ مستعاد، ماضٍ معاد تركيبه وبناءه. فالتراثات لا تستبدل بها إلا بتراثات مثلها. والماضي لا يمكن استبداله إلا بماضٍ مثله، كما يقول "هالبفاكس" (قارن: ١٩٨٥، ٢٨٥)، فالمجتمع لا يستقبل أفكارا جديدة لكي يجعلها تحل محل ماضيه؛ وإنما يستقبل ماضى مجموعات أخرى غير تلك التى كانت حتى تلك اللحظة محددة لأطره (أطر المجتمع)؛ ولذا يقول "هالبفاكس": "وبهذا المعنى فإنه لا توجد فكرة اجتماعية، لا تكون فى الوقت نفسه هى ذكرى المجتمع" (قارن: "أطر الذاكرة" ١٩٨٥، ٢٨٩)؛ ولهذا فإن الذاكرة الجماعية تعمل فى اتجاهين: إلى الخلف، وإلى الأمام. فالذاكرة لا تستعيد الماضى وتعيد بناءه وتركيبه فحسب، بل تنظم أيضا خبرة الحاضر والمستقبل؛ ولهذا فليس من الصواب أن نقابل "مبدأ الذكرى" الذى يمثل الماضى "بمبدأ الأمل" الذى يمثل الحاضر والمستقبل؛ فكلاهما يستوجب وجود الآخر، ولا يمكن تصور وجود أحدهما دون وجود الآخر (قارن: د. ريتشل - Ritschl فى ١٩٦٧).

## ٢ - الذاكرة فى مقابل التاريخ

يرى "هالبفاكس" أن كل مجموعة بشرية تستحضر ماضيهما بشكل يتم فيه استبعاد كل تغير داخلى يمكن أن يحتويه هذا الماضى، وهذه الفكرة قريبة جدا من الفكرة التى صاغها "كلود ليفي-شترأوس" (٧٨) واعتبرها من خصائص تلك المجتمعات

(٧٨) "كلود ليفي - شترأوس - Claude Levi-Strauss عالم أنثروبولوجيا فرنسى، ولد فى ١٩٠٨م وأطلق عليه فى خمسينيات وستينيات القرن الماضى لقب "أبو المدرسة التركيبية"، والمذهب التركيبى ازدهر فى القرن العشرين، ولا يزال له أتباع كثيرون، ولا يقتصر فقط علم اللغويات، بل يشمل علم الأدب وفلسفة الحضارة وعلم الأنثروبولوجيا. ومن بين كتاباته المعيدة كتب كتابا بعنوان "علم الأنثروبولوجيا التركيبى" نقل "كلود ليفي-شترأوس" المنهج التركيبى عن "رومان ياكوبسون". كان "كلود ليفي-شترأوس" يرى أن علم اللغويات التركيبى، - وبالتحديد علم "الفونولوجيا" - يجب أن يكون هو العلم القائد داخل منظومة العلوم الإنسانية: "يجب أن يلعب علم الفونولوجيا الدور المحدد نفسه مثل علم الفيزياء النووية داخل منظومة العلوم الدقيقة" وقد بحث "ليفى-شترأوس" طبقا لمبادئ المنهج التركيبى حضارة المجتمعات البدائية وعاداتها وشعائرها وقواعد الزواج والقرابة فيها؛ وخرج بنتيجة أن هناك "تراكيب باطنية" - Tiefenstruktur تحكم هذه المجتمعات. (المترجم).

التي أطلق عليها اسم "المجتمعات الباردة"<sup>(٧٨)</sup> في الحقيقة يمثل استبعاد التغيرات الداخلية والتهوين من شأنها بالنسبة لمفهوم الذاكرة الجماعية عند هالبفاكس نقطة مركزية في فكره؛ مما حدا به إلى عكس أن يضع "التاريخ" موضع المقابل والمضاد للذاكرة الجماعية. فحسب مفهومه (هالبفاكس) يسير "التاريخ" في اتجاه معاكس تماما لسير الذاكرة الجماعية. فإذا كانت الذاكرة الجماعية تصوب اتجاهها دائما نحو التشابهات والاستمراريات في ماضى المجموعة؛ فإن التاريخ يرى فقط الاختلافات والانقطاعات التي تعترض هذا الماضى؛ أى أن التاريخ يعيش فقط على الحوادث التي تقع داخل المجموعة في ماضيه. ففي حين أن الذاكرة الجماعية تنظر إلى المجموعة من "الداخل" وتسعى إلى رسم صورة لماضيها تمكن المجموعة من أن ترى نفسها من خلالها في كل مراحل هذا الماضى، وبالتالي تستبعد من داخلها أية متغيرات ذات أثر في حين أن هذه هي وظيفة الذاكرة الجماعية، نرى "التاريخ" على الجانب الآخر يطرد من لوحاته وجدوله الزمنية مثل هذه الفترات الخالية من التغيرات، وينظر إليها على أنها "فترات خالية وفقيرة الأحداث"، ويعتبر فقط الأحداث والعمليات التي تؤدي إلى التغير هي وحدها حقيقة تاريخية، وما عداها من فترات وثام ووافق مع الماضى ليست كذلك. ولكن - في المقابل - في حين أن ذاكرة الجماعة تؤكد - كما أشرنا من قبل - على خصوصية تاريخها الخاص بها واختلافه عن تواريخ المجموعات الأخرى، وأيضا على اختلاف جوهرها وطبيعتها المتصلة في هذا التاريخ تجاه "ذاكرات المجموعات" الأخرى، نجد أن التاريخ يساوى بين كل هذه الاختلافات، ويخلق منها أرضا مهيبة معبدة، ويميد ترتيب حقائق الماضى من خلال وضعها في إطار تاريخي متجانس تماما، لا يتميز فيه شيء عن شيء آخر، ولا يبدو فيه شيء وكأنه فريد في نوعه، بل يكون فيه كل شيء صالح للمقارنة مع أى شيء آخر، ويظهر تاريخ كل مجموعة وكأنه من الممكن

(٧٨) قارن: كلود ليفي-شترلاوس في ١٩٧٢ ص ٢٧٠ و ١٩٧٥ من ٢٩ - ٤٢ في نسوه تصنيف المجتمعات الذي قام به كلود ليفي-شترلاوس وتقسيمها إلى مجتمعات "باردة" ومجتمعات "ساخنة" وهو تقسيم سوف نعود إليه في سياق آخر - يطرح نفسه هنا السؤال حول ما إذا كانت هناك مجموعات بشرية (من تلك المجتمعات "الساخنة") يمكن لها أن تنمى وعيا لإدراك التغيرات الداخلية التي تحدث في تاريخها وتوفق بين هذا الوعي وبين الصورة الذاتية التي ترسمها عن نفسها.

ربطه بتاريخ المجموعة الأخرى، ويكون فيه كل شيء - وهذا هو المهم هنا - على القدر نفسه من الأهمية بالقيمة نفسها من المعاني كبقية الأشياء الأخرى<sup>(٨٠)</sup>، فصحيح أنه توجد "ذاكرات جماعية" كثيرة، ولكنه لا يوجد إلا تاريخ واحد، هذا التاريخ نفخ عن نفسه كل رابطة تربطه بمجموعة بعينها، أو بهوية بعينها، أو بنية نقطة ارتباط تحمل أي نوع من أنواع الخصوصية : أي أنه تاريخ تعرى عن كل رابطة - وأخذ بناء على هذا يعيد صياغة الماضي في لوحة "مجردة الهوية" تماما، يكون فيها كل شيء - كما عبر "رانك" Ranko - "على اتصال مباشر وفي الحال مع الإله" : لأن كل شيء "خال من أي حكم مسبق يصدر عن أية مجموعة" يمكن أن يفسح المجال أمام تصور وجود أي شكل من أشكال التحيز والارتباط بمجموعة بعينها، فالمرح، والذي هو - على العكس من هذا - لا تثقله أية ولاءات وارتباطات تربطه بمجموعة بعينها، "يميل إلى الموضوعية وعدم التحيز" (قارن: هالبفاكس ١٩٨٥، ب، ص ٧٤) (٨١).

(٨٠) قارن: "هالبفاكس"، ١٩٥٠، ص ٧٥ : *malgré la variété des lieux et de temps, l'histoire réduit les événements à de termes apparemment comparables, ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques thèmes*.

(٨١) من الواضح هنا أن "هالبفاكس" يثبني في أفكاره هذه مفهومين "إيجابيين" (طبقا للفلسفة "الإيجابية" - "Positivism") للتاريخ. والمعروف أن علم التاريخ المعاصر قد تخلى منذ زمن بعيد عن هذا المفهوم "الإيجابي" للتاريخ، فكل عملية تكوين للتاريخ تبقى في النهاية رهينة ظروف عصرها ورهينة مصالح واهتمامات كاتبها أو من يكتب باسمه التاريخ؛ ولهذا فإنه سيكون من الصعب اليوم أن نتقبل الفرق بين "الذاكرة" والتاريخ (بمفهوم تكوين التاريخ)، كما هي الحال عند "هالبفاكس"، وأكثر من هذا أننا نميل إلى النظر إلى "كتابة التاريخ" على أنها تمثل ضربا خاصا من ضروب "الذاكرة الاجتماعية"، كما اقتراح ب. بوركه P. Burke في دراسته المعنوية: "التاريخ باعتباره ذاكرة اجتماعية"، (ظهرت في: أ. أسمن/ د. هارت - "A. Assmann/D. Harth"، ١٩٩١، ص ٢٨٩ وما بعدها). ولكن بهذا نضيق حلقة مهمة من حلقات كتابة التاريخ وهي : العبادية الذاتية للتكوين العلمي للتاريخ. ومع ذلك - وعلى الرغم من كل التبعيات الناتجة عن ظروف العصر أو مصالح واهتمامات من يهتم بتكوين التاريخ - فإنه يوجد منذ عصر "ميربوت" نوع من الاشتغال بالماضي يمكن أن نقول عنه إنه يضعه "الفضول النظري" البحث والرغبة المجردة في إشباع نهم المعرفة، ويختلف هذا التناول للماضي بشكل واضح عن كل أنماط الاتصال الأخرى بالماضي، والتي أطلقنا عليها لفظة "ثقافة التذكر" وترتبط ارتباطا مباشرا بشخصية المجموعة التي تقوم بعملية التذكر، وبمفهوم تصنيف آخر سوف نتطرق عليه في سياق كلامنا عن "التفكير" نستطيع أن نقول إن الكتابة العلمية للتاريخ تعد نوعا من أنواع ما سنصطلح عليه لاحقا باسم "التفكير الباردة" - "kalte Erinnerung".



ولهذا فإن التاريخ - من وجهة نظر هاليفاكس - شيء آخر غير الذاكرة ؛ لأنه لا توجد ذاكرة عالمية شاملة - كما هو الأمر مع التاريخ - بل توجد فقط ذاكرة جماعية، وهذا يعنى: ذاكرة تختص وترتبط بمجموعة معينة من البشر، وتكون فى ذاتها "محددة الهوية والشخصية". ويسوق هاليفاكس فى هذا الصدد فى كتابه "الذاكرة الجماعية": "كل ذاكرة جماعية تعود إلى مجموعة محددة فى الزمان والمكان على اعتبار أنها صاحبة هذه الذاكرة. ولا يمكن جمع كل الأحداث - كما يفعل التاريخ - فى « تابلوه » تاريخى واحد، إلا فى حالة واحدة ؛ هى فى حالة إذا أمكن فصل هذه الأحداث عن ذاكرة الجماعات التى حفظت ذكرى هذه الأحداث، فى حالة إلغاء كل الروابط التى كانت تربط هذه الأحداث بالحياة الفكرية للأوساط الاجتماعية التى وقعت فيها، وأيضا فى حالة عدم احتفاظ الإنسان بأى شيء من كل هذه الأحداث، اللهم إلا بقلب التسلسل الزمانى والمكانى لها" (قارن: "الذاكرة الجماعية"، ١٩٨٥، ب، ٧٥).

فمن ناحية توجد "التواريخ" المتعددة التى تصب فيها المجموعات المتعددة أيضا ذكرياتها وصورها الذاتية التى رسمتها عن نفسها؛ أى تواريخ ترتبط بمجموعات وبذكريات محددة، ومن ناحية أخرى يوجد هذا "التاريخ" (الذى معنا هنا) والذى يصب فيه المؤرخون الحقائق المستمدة من هذه التواريخ المتعددة ، ولكن إذا أمعنا النظر؛ فسوف نجد أن هذه الحقائق ليست سوى تجريدات فارغة خالية لا تعنى شيئا لأى أحد من البشر، ولا يتذكرها أحد من الناس ، ولا ترتبط بثية مجموعة؛ أشياء مجردة "مصفاة" من أية علاقة بالهوية والذكرى. والأمر المجرى هنا- قبل كل شيء - هو الزمن الذى ينسج فيه التاريخ معلوماته وبياناته . فالزمن التاريخى هو "دوام مصطنع - *duree artificielle* ، لا تعايشه ولا تتذكره أية مجموعة من المجموعات البشرية على أنه "دوام - *duree* "؛ ولهذا فإن الزمن التاريخى - حسب مفهوم هاليفاكس - يقع خارج نطاق الواقع. فالزمن التاريخى - بهذا المعنى - ليس إلا مجرد "تركيبية حضارية اصطناعية - *Artefakt* " بلا وظيفة، انفصلت عن كل الروابط والصلات التى أسستها الحياة، وبالتحديد الحياة الاجتماعية المحددة زمنيا ومكانيا.

فالعلاقة بين الذاكرة والتاريخ هى فى رأى هاليفاكس علاقة تتابع وتعاقب.

فالتاريخ يبدأ من حيث لم يعد تذكر الماضي ممكناً؛ أى من حيث لم يعد الماضي معاشاً ، وفى هذا يقول هالبفاكس: "يبدأ التاريخ بصفة عامة عند النقطة التى ينتهى عندها التراث وتتحلل فيها الذاكرة الاجتماعية". فدرك المؤرخ يبدأ من حيث لم يعد الماضي "مسكوناً" ، بمعنى: من حيث لم يعد الماضي مطلوباً من قبل الذاكرة الجماعية لمجموعات بشرية لا تزال على قيد الحياة. ويقول هالبفاكس أيضاً: "الماضى الحقيقى بالنسبة للتاريخ هو كل ما لم يعد داخلاً فى النطاق الذى لا يزال يمتد فيه فكر مجموعات حالية حاضرة. يبدو أنه يجب على التاريخ أن ينتظر ، حتى تكون المجموعات القديمة قد اختفت تماماً، وحتى تكون أفكارها وذاكرتها قد انمحت تماماً، فقط عندئذ يتسنى للتاريخ أن يشغل نفسه بتحديد صورة الحقائق وتتابعها، والتى لا تستطيع وسيلة أخرى أن تحفظها لنا فعلا سوى التاريخ نفسه" (قارن: "الذاكرة الجماعية" ١٩٨٥، ب، ١٠٣) (٨٢).

وحسب مفهوم هالبفاكس أيضاً، فإن الذاكرة الجماعية لا ينبغي تحديد نطاقها فى مقابل التاريخ فحسب، وإنما يجب أيضاً تحديد نطاقها فى مقابل كل صور الذكرى المنظمة، ذات الصفة الموضوعية، والتى يجملها هالبفاكس فى مصطلح "التراث"؛ "فالتراث" بالنسبة له ليس صورة من صور الذكرى، وإنما هو نوع من التشويه والعيب الخلقى الذى أصاب الذكرى، وهذه هى النقطة التى لا نستطيع عندها أن نتفق فيها مع هالبفاكس. فالتخوم بين "الذاكرة" و"التراث" ( *memoire - tradition* ) يمكن أن تكون من الشفافية والانسيايية لدرجة أنه قد لا يكون مفيداً كثيراً أن نحاول هنا وضع أية حدود وفروق اصطلاحية يمثل هذا الوضوح الذى أراده هالبفاكس، ولكى نتلاشى هذا الأمر نريد أن نستعمل فى دراستنا هذه مصطلح "الذاكرة (الجماعية)" كمصطلح عام (*Oberbegriff*) يندرج تحته مصطلحا "الذاكرة الاتصالية" - *das kommunikative Gedächtnis* و "الذاكرة الحضارية" - *das kulturelle Gedächtnis*، وسوف نفرق بين

(٨٢) تماماً بمعنى عملية وجوب الانتظار نفسها هذه طبع المؤرخ إرنست نولته - *Ernst Nolte* كلمته الشهيرة عن "عدم رغبة الماضى فى المضى والانتقاء"، وقد أصاب "نولته" بكلمته هذه عصبا مهماً فى هذا الموضوع، يمسّ ذلك الاضطراب الدائم فيما يعرف باسم "جدل المؤرخين" حول نطاق الذاكرة ونطاق التاريخ.

هذين المصطلحين لاحقا. ففي القسم الثاني من هذا الفصل سوف نقوم بشرح الفرق بين هذين المصطلحين، وبطبيعة الحال سوف نعود في ذلك السياق إلى مفهوم "التراث" عند هالبفاكس مرة أخرى.

#### ٤ - خلاصة

إنه لمن سخرية القدر أن مُنظر الذاكرة الاجتماعية (موريس هالبفاكس) قد طواه النسيان تماما<sup>(٨٢)</sup> فلئن أصبح اسم هالبفاكس في الأعوام الأخيرة أكثر شهرة من ذي قبل، إلا أن هذا لا يوفى إسهاماته العلمية قدرها بنية حال من الأحوال، وإذا كنا هنا نولى أفكار موريس هالبفاكس أهمية بالغة، فإننا لا نفعل هذا متجاهلين بعض نقاط الضعف عنده، والتي تظهر بوضوح عندما نستعرض أفكاره. فعلى سبيل المثال من المأخذ التي نسجلها هنا على هالبفاكس أنه تنقصه الدقة في تحديد بعض مصطلحاته، التي يمكن بها لأفكاره أن تجد مجالا للتطبيق<sup>(٨٣)</sup> وغير هذا، فإنه لمن المدهش حقا بالنسبة لنا اليوم أن هالبفاكس لم يتعرض في أي مكان من كتاباته بشكل منتظم إلى الدور الذي تلعبه الكتابة في تثبيت الذكرى الجماعية وحفظها، ولم يقدح حتى بمجرد التفكير في هذا الاتجاه بصورة شاملة في أي موضع من كتاباته، وبدلا من هذا فقد

(٨٢) في السنوات الأخيرة - هذه الجملة سطرت في سبتمبر ١٩٨٦م - ظهر كتاب "ج. نامر - G. Namer، ١٩٨٧م وهو عمل مكثف كلفة لنظرية الذاكرة عند "موريس هالبفاكس".

(٨٣) ينطبق هذا بصفة خاصة على دراسته التي كرّسها لموضوع "الدين" في الفصل السادس من كتابه "الاطر الاجتماعية للذاكرة - La cadres sociaux de la memoire" والتي تحاول إثبات فرضية أن الدين، باعتباره هكذا: أي: كلّ دين، يمثل ضربا من ضروب الذكرى المؤسسية (الدين كمؤسسة حضارية). وأنه (الدين) يهدف إلى الاحتفاظ بفكرى زمن منقضى منذ عهد بعيد صفة نقيّة دون أن تختلط بها أية ذكريات متأخرة على مرّ الوقت ١٩٨٥، ١٠، ٢٦٦ وهنا وبالتحديد في هذه النقطة، يصبح التفريق بين "الحضارة" و"الدين" أمرا يثير السؤال حول جدواه. هذا من جانب، ومن جانب آخر تصبح أيضا ضرورة التمييز بين صور مختلفة من الأديان قضية لا يمكن الالتفاف عليها. ونظرا لإشكالية هذه القضية، قلن نتعرض هنا إلى الأفكار الدينية وتنظيرها في العمل المذكور لهالبفاكس .

وقع هالبفاكس تحت تأثير فلسفة "برجسون"<sup>(٨٥)</sup> التي وقفت بالذاكرة عند حدود الفرد، وظل هالبفاكس أسيراً لبعض المفردات الساحرة عند برجسون: مثل كلمة "الحياة" و"الواقع": فقد كان هالبفاكس - (ومعه كثير من معاصريه) - مولعاً بنوع من "علم الاجتماع" يحاول أن يكشف عن سر علاقة حياة تربط الحياة "بِزمن واقعي معاش" - "temps vecu"، على النقيض من "زمن مصطنع أو زمن خارج نطاق الواقع" - "temps conçu"، ("duree artificielle").

وكل هذه الأفكار تذكرنا على الفور بالفيلسوف "نيتشه". وما يدعو للدهشة أكثر أن هذا الاسم لم يرد مرة واحدة في كتابات هالبفاكس في هذا السياق (إذ يرد الاسم في سياق مختلف تماماً في كتاب "الأطر الاجتماعية للذاكرة"، ص ٢٩٧)، ولكن على العكس من نيتشه فإن هالبفاكس لم يكن "ناقداً للحضارة" (Kulturkritiker) فهو لم يفعل مثل "نيتشه"، ولم يرفض أو يندد بصورة آلية بكل ما يخرج عن مقاسات سياقات الحياة العضوية بوصفه يمثل "تركيبة حضارية اصطناعية" - "Artefakt" بلا غلظة، أو حتى معادية للحياة نفسها. اهتمام هالبفاكس بقي تحليلياً في المقام الأول؛ فقد وجه اهتمامه إلى التراكيب الأساسية للذكرى الجماعية بوصفه عالم نفس اجتماعي قبل كل شيء. فاكتشافه الخارق للذاكرة الجماعية يقوم على الترتيب بين الذاكرة والجماعة، وقد استطاع هالبفاكس أن يبين بالأمثلة العديدة كيف أن ذاكرة الجماعة، وهويتها ترتبط كل واحدة منهما بالأخرى ارتباطاً اللازم بالضرورة، يلاحظ أن هالبفاكس يستعمل مصطلح "الهوية" نادراً، أما مصطلح "الهوية الجماعية"، هوية الـ "نحن" كما استحدثه "جيورجس جورجفيتش" - Georges Gurwitsch: زميل العمل المقرب بالنسبة لهالبفاكس في باريس الثلاثينيات والأربعينيات، هذا المصطلح لا يرد عند هالبفاكس بالمرّة. فالمسألة ليست في حاجة إلى ذكر؛ لأن القضية برمتها "كلية الوجود" - "omniprésent".

(٨٥) "هنري برجسون" - "H. Bergson" (١٨٦٩ - ١٩٤١ م) فيلسوف فرنسي، قام بالتدريس في "الكوليج دي فرانس"، وحصل على جائزة نوبل للآداب في ١٩٢٧ م. من أهم أعماله في مجال الذاكرة كتابه "المادة والذاكرة" ١٨٩٦ م. وقد صاغ "هالبفاكس" نظريته عن "الذاكرة" استناداً إلى أفكار "برجسون". وظل هالبفاكس متأثراً به، وإن كان هالبفاكس قد خطا بمفهومي "الذاكرة" من مستوى الفردية إلى مستوى "الجماعية"، واعتبر أن "الذاكرة" في المقام الأول شيئاً جماعياً وظاهرة اجتماعية. على العكس من "برجسون" الذي وقف "بالذاكرة" عند حدود الفرد. (المترجم).

لقد توقف عالم النفس الاجتماعى هالبفاكس عند حدود المجموعة، ولم يسع إلى تعميم نظرية الذاكرة التى وضع أسسها فى اتجاه نظرية شاملة لعلم الحضارة. وأيضاً بقى الباب نحو البعد "التطورى الارتقائى" للحضارة عند هالبفاكس موصداً، ومع ذلك بقيت وستبقى التراكيب الأساسية التى استخلصها هالبفاكس تراكيب جوهرية وضرورية ، وبالتحديد فيما يتعلق بالتحليل النظرى للحضارات. فما من شك فى أن هذه التراكيب والأطر يمكن أن تصلح - على مسافات كبيرة - لفهم الكثير من آليات نقل وتوارث الحضارة، وما يجب علينا أن نفعله فى هذه الحالة هو أن نعبر التخوم من منطقة الذكرى الحية التى لا يزال أفراد المجموعة الحضارية يتداولونها (ذكرى المجموعة) إلى مجال الذكرى المؤسسية التذكارية (ذاكرة المجتمع، ذاكرة الماضى) ، وأن نتناول بالتفصيل فى هذا السياق المكسب "الارتقائى" والثورى الذى أحدثته الكتابة فى الحضارة بصورة هريجة.

ربما يكون هالبفاكس نفسه قد لح فى نقطة الانتقال من الذاكرة إلى الحضارة، باعتبارها نظاماً معقداً لدرجة كبرى يضم فى داخله العديد من الذاكرات والعديد من المجموعات، ربما يكون قد لح فى هذا عملية انتقال غير مسوغة من الحقيقة إلى المجاز ، وربما يكون أيضاً قد أراد أن يحتفظ بتوسيع معارفه فى مجال علم النفس الاجتماعى فى اتجاه مجال علم الحضارة ، وفى اتجاه مسوغ أفكاره إلى نظرية حضارية شاملة لأعماله المتأخرة. يجب ألا ننسى أن مشروع هالبفاكس العلمى بقى غير مكتمل، وأن عمله الرئيسى الذى جمع فيه كل أفكاره قد حققته ابنته "جين ألكسندر - Jeanne Alexandre" من الأوراق التى خلفها بعد اعتقاله وموته، كما يجب ألا ننسى أيضاً أن كتابه عن "الطبوغرافيا الأسطورية للأراضى المقدسة"، الذى يسلك مثل هذا الاتجاه نحو علم الحضارة، يعتبر آخر أعمال هالبفاكس فى هذا الإطار.

ومن أشد ما أخذ على هالبفاكس هو استعماله لمصطلح "الذاكرة" لوصف ظواهر نفسية اجتماعية (بالمفهوم الجماعى) . وهو استعمال يرفضه البعض على أنه نوع من "المجاز" غير المقبول لوصف ظواهر نفسية "فردية"، قادمة من مجال علم نفس الفرد.

وحجتهم في ذلك أن مثل هذا الاستعمال يحجب عن أعيننا الطريقة الخاصة التي يوجد بها الماضي داخل الحضارة والاتصال البشريين<sup>(٨٦)</sup>، ولكن يرد عليهم: أن مصطلح "الذاكرة الجماعية" - بالتحديد - ليس مصطلحا مجازيا عند هالبفاكس؛ حيث إن كل ما كان يشغل بال هالبفاكس هو أن يثبت أن الذكريات الفردية بالرغم من أنها فردية إلا أنها أيضا تعتبر ظاهرة اجتماعية: فكون أن الأفراد هم وحدهم الذين يمتلكون ذاكرة، وذلك لما زودوا به بحكم الخلقة من أجهزة عصبية ونحوه، هذه الحقيقة لا تغير شيئا في تبعية الذكريات الفردية هذه "للأطر الاجتماعية" - التي سبق الحديث عنها - لا ينبغي أن يخلط الإنسان بين مصطلح "الجماعي" بالمعنى المراد هنا ونظريات "اللاشعور الجماعي"، كما صاغها عالم النفس "كارل جوستاف يونج"<sup>(٨٧)</sup> في نظرية "النماذج الأصلية"؛ والتي تتعارض تمام التعارض مع نظرية الذاكرة عند هالبفاكس؛ إذ إن "يونيغ" يرى أن الذاكرة الجماعية هذه تكون أولا: وراثية من الناحية البيولوجية (الفردية)، وثانيا: تمثل نوعا من "الذاكرة اللإرادية التي لا يتحكم فيها الفرد" (memoire involontaire) بمعنى أنها تفصح عن نفسها - على سبيل المثال - في الأحلام ونحوها، فعلى النقيض التام من مفهوم "كارل جوستاف يونج" للذاكرة الجماعية نجد أن هالبفاكس يتحرك فقط في مجال ما هو منتشر ومتداول اتصاليا داخل المجموعة؛ "فهالبفاكس" لا يعتمد المفهوم البيولوجي الوراثي الفردي، بل يعتمد الذاكرة الجماعية بالمفهوم الحضاري، وعلى مستوى تداول المعلومات الحضارية وعملية الاتصال الناشئة عن ذلك، ويتحرك أيضا في مجال "الذاكرة الإرادية - memoire volontaire". ليس اتساع مصطلح الذاكرة بالمفهوم البنائي التركيبي على المستوى volontaire الاجتماعي (sozial-konstruktivistisch) كما صاغه "موريس هالبفاكس" هو الذي

(٨٦) قارن: هـ. كانك/هـ. مور - / H. Cancik "H. Mohr", ١٩٩٠، ص ٢١١.

(٨٧) "كارل جوستاف يونج": Karl Gustav Jung هو عالم النفس السويسري المعروف. ولد في ٢٦-٧-١٨٧٥ م ومات في ٦-٦-١٩٦١ م. وهو مؤسس علم النفس التحليلي. علم نفس الشعور. وكان معتنقا لأفكار "سيجموند فرويد"، إلا أنه تحرر فيما بعد من هذه الأفكار. ويرى "يونيغ" أن النفس البشرية تعتبر في جزء قليل منها فردية وشخصية وذاتية. أما "اللاشعور الجماعي" فهذا كله مشترك بين جميع أفراد البشر؛ ولهذا يتحدث "يونيغ" عن نظرية "النماذج الأصلية". (المترجم).

يجب في نظرنا الأنماط الخاصة للاستحضار الحضاري والاتصالي للماضي - كما يدعى ناقوه ، بل العكس هو الصحيح، فإن ما يؤدي إلى هذا هو تضيق المصطلح بمفهوم علم النفس الفردي (أي قصر المصطلح على الأفراد، وفهم الذاكرة بالمفهوم الفردي) ؛ فالجماعات "تسكن" ماضيها وتشكل منه مكونات صورتها الذاتية، تماما كما يفعل الأفراد. فحجرات أي ناد رياضي مثلا تزينها الكئوس وشهادات التقدير والميداليات تماما كما تزين هذه الأشياء "فترينة" اللاعب الواحد في بيته، ولا نرى أن هناك جدوى من أن نسمى الأولى "تراثا" ، ونسمى الثانية "ذاكرة".

إن ما نريد أن ننقله عن هالفاكس هنا، هو تصوره عن الماضي؛ وهو تصور يمكن أن نطلق عليه تعبير "التصور البنائي التركيبي للماضي على المستوى الاجتماعي" (sozial-konstruktivistisch) (٨٨) ، فالماضي عند "هالفاكس" ليس شيئا

(٨٨) الواضح هنا أن "هالفاكس" وكذلك مؤلف هذا الكتاب يسلكان في منهجهما مسلك المذهب "التركيبي" (المدرسة التركيبية). والتركيبيّة أو البنائيّة Konstruktivismus تعني في مجال علم الحضارة إعادة تركيب ومونتاج الماضي بالصورة التي يراها الحاضر ضرورية. لقد تحدّث المؤلف هنا مع هالفاكس كثيرا عن مسألة "الاطر الرابطة" التي يمتدّ بها الماضي بالحاضر، والتي من خلالها يحدّد الحاضر نوعية وكمّ الصور التي يتمّ استرجاعها من الماضي. والنظرية "التركيبية البنائية" تستخدم اليوم كثيرا في مجال علم الأدب واللغة، بصفة خاصة في أفرع علم "النسيميوطيقا" و"اب الرموز والإشارات الحضارية" ، ويعود تراث المذهب التركيبي من بين ما يعود إلى أفكار "كانط"، بصفة خاصة "نقد العقل المحض"، ويقول "نيكلاس لومان"، أحد رواد المذهب التركيبي المتطرف - "Radikaler Konstruktivismus" في ألمانيا اليوم: "إن من يذكر كانط اليوم، إن يكون في مقبوره أن يتمرّف في سهولة على الشيء الجديد الذي تدعى المدرسة التركيبية لنفسها أنها أنت به". فالمدرسة التركيبية لم تنف في واقع الأمر بجديد يفكر بعد ما أتى به "كانط" من أفكار، والأسس التي وضعها "كانط" في "نقد العقل المحض" وتلقفها المدرسة التركيبية" تتلفّس في القول بأنّ الفصل القائم بين "الفكر" أو "التصور" من جانب و"المالم" أو "الواقع" من جانب آخر فصل تسمّي ولا وجود له في الحقيقة ، فليس هناك واقع "لشيء" في حدّ ذاته، والشيء في حدّ ذاته ليس موضوعا للمعرفة بالمرة. و"الواقع" ليس شيئا جاهزا ومعطى سلفا، بحيث يمكننا الرجوع إليه في أية لحظة. بل "الواقع" هو مسألة تركيب وتجميع، فليس "الواقع" في حدّ ذاته هو المهم، وإنّما هذا التفسير التركيبي التجميعي له هو المهم وهو الشيء، الذي ينبغي أن يكون موضوعا للمعرفة والإدراك البشريين. فليس "الواقع"، وإنّما الظروب التي يتركّب ويتجمّع "الواقع" في ظلّها في وعينا وإدراكنا هي المعنيّة بالبحث هنا. فمجال "الوعي" و"الإدراك" هو عند "كانط" وعند "التركيبين" - مجال المعرفة ، فالتركيبية" تألفت كلّ التّصورات القديمة التي كانت ترى أنّ الإدراك هو تمثيل وطبع صورة "الواقع" في "الوعي" والذهن. فالتمثيل والتقليد استبدلا هنا بسيطرة فكرة التركيب والتجميع والتنظيم المعرفي "لواقع". "الواقع" هو تركيب اجتماعي ضخم ، هو نوع من الاتفاق =

جاهزا يمكن الرجوع إليه في أى وقت، بل لابد من إنشاء إنشاء وتركيبه تركيباً. إن ما أثبتته كل من ب. برجر<sup>(٨٩)</sup> و ت. لوكمان<sup>(٩٠)</sup> للواقع بشكل عام<sup>(٨٩)</sup> نادى به هالبفاكس بالنسبة للماضى منذ أربعين عاما مضت؛ وهو أن الماضى ليس إلا تركيبة اجتماعية تستمد خصائصها وسماتها من الاحتياجات المعنوية والأطر الرابطة لكل حاضر بعينه على اختلاف هذه الاحتياجات والأطر؛ فالماضى ليس نبأ شيطانيا موجودا بطبعه هكذا، وليس تركيبة جاهزة يمكن الرجوع إليها في أى وقت، وإنما هو إبداع حضارى تحديه وتدفع إليه حاجات الحاضر.

## ١١. صور الذكرى الجماعية

### الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية

#### ١ - فكرة الفجوة السائلة - "The Floating Gap": ضربان من ضروب «التذكر»

يصف عالم الأعراق البشرية (الإثنوغرافيا) «يان فانسينا» فى كتابه «التراث الشفهي بوصفه تاريخاً»<sup>(٩٠)</sup> ، والذي ظهر فى عام ١٩٨٥م ظاهرة غريبة ، وفى الوقت نفسه مميزة لتذكر التاريخ والماضى فى مراحل التذكر غير الكتابي؛ إذ يقول «فانسينا»:

« تحكمه سياقات الإنسان الذى يقف فى هذا الواقع ويصنمه ويركبه. ولا ينفى ما لهنالك من قرب شديد بين أفكار المذهب التركيبى وأفكار علم السيميوطيقا ومجال الإشارات المضارية ، ويمكن الآن أن نتصور مدى خطورة وخصوصية هذه الأفكار جميعها فى الوقت نفسه فى مجالات علم اللغة وعلم الألب وعلم الحضارة، بل والعلوم الإنسانية فى مجملها. (المترجم).

(٨٩) ب. بيرجر P. L. Berger و ت. لوكمان Th. Luckmann نادوا بالبنية التركيبية للواقع، بمعنى أن الواقع يعاد بناؤه كل مرة ويماد تركيبه وترتيبه عند كل نظرة ؛ فالواقع ليس تركيبة جاهزة موجودة يتم تداولها فى أى وقت، وإنما هو أمر يتم بناؤه وتجميعه وتركيبه. (المترجم) .

(٩٠) ظهر هذا الكتاب أولاً فى عام ١٩٦٦م بعنوان: «التراث الشفهي "De la tradition orale" ثم ظهرت طبعة إنجليزية منه فى لندن ١٩٦٥م بعنوان: "Oral Tradition as History" للمؤلف Jan Vansi-na، والانتباس هنا من طبعة ١٩٨٥م .



إن أخبار المنشأ والأصل الخاصة بالمجموعات والأفراد - على حد سواء - هي مجموعة تعبيرات وصور مختلفة لعملية واحدة، هي: العملية الديناميكية للنقل والتوارث الشفوي في المراحل التاريخية المختلفة. فلو أخذنا كل هذه الروايات والأخبار جميعها ونظرنا إليها مجتمعة ؛ سوف يظهر أمامنا بانتظام تقسيم ثلاثي يتخلل جميع هذه الأخبار على طول الخط ؛ هذا التقسيم يتمثل في: الماضي القريب (من الحاضر) الماضي البعيد (أي الماضي الواقع في مراحل زمنية سابقة على النوع الأول) ، ثم الماضي الأبعد، وهو الخاص بأخبار الأصل والمنشأ للمجموعات، ففيما يتعلق بالماضي القريب من الحاضر سوف نجد أنه تتوافر عنه معلومات غنية، نقل وتندر كلما توجهنا إلى الخلف صوب الماضي. أما بالنسبة للعصور الأبعد زمنياً من ذلك، فسوف نجد : إما « فجوة أو قفزة » وإما اسماً أو اسمين يُذكران على استحياء، وهنا نقف وجهاً لوجه أمام فجوة في الروايات والأخبار. ولقد أن أطلق على هذه الفجوة لفظة « الفجوة السائلة أو المنسابة»<sup>(٩١)</sup>، أما بالنسبة للعصور الأكثر بعداً في الزمن من سابقتها - الماضي الأبعد - فسوف نجد أنفسنا مرة أخرى - وعلى العكس من المرحلة السابقة - أمام كم هائل من المعلومات ، ونجد أننا أمام أخبار ومتوارثات عن الأصل والمنشأ، وغالباً ما تكون هذه « الفجوة » سائلة الذكر غير معروفة وغير مدركة بالنسبة لأفراد المجتمع المعنى، ولكن عين الباحث لا تخطئها، وأحياناً يلتقي « الماضي القريب من الحاضر » مع عصر « المنشأ أو الأصل» مباشرة دون المرور بالمرحلة الوسطى داخل تعاقب جيل واحد. ويحدث هذا غالباً في كتب الأنساب (...). فالوعي التاريخي يعمل عندئذ على مستويين فقط : عصر المنشأ أو الأصل ، وعصر الماضي القريب من الحاضر، ولأن الحد الفاصل بين الاثنين يتحرك مع تعاقب الأجيال باستمرار، أُسميت لهذا السبب الفجوة المنفتحة بين هذين المستويين باسم « الفجوة السائلة - the floating gap. » ؛ فبالنسبة لقبائل «التيو» في الكونغو كانت هذه الفجوة في عام ١٨٨٠ تقف عند عام ١٨٠٠ ، في حين أنها في عام ١٩٦٠م تحركت ووصلت إلى عام ١٨٨٠م ؛ أي أنه هناك حوالي ثمانين أو مائة سنة هي عمر هذه الفجوة<sup>(٩٢)</sup>.

(٩١) Fliebende Lücke, the floating gap

(٩٢) "يان فانسينا - Jan Vansina في ١٩٨٥م ، ص ٣٢ وما بعدها (الاقتباس والترجمة إلى الألمانية من المؤلف).

إن "الفجوة السائلة" التي يتحدث عنها فانسينا معروفة عند كل المؤرخين الذين يشتغلون بالمتاورثات التاريخية التي تلعب فيها الشفاهية دورا رئيسيا<sup>(٩٣)</sup> و"الفجوة السائلة" تطلق على ظاهرة ما يسمى "بالعصور المظلمة - dark ages" المعروفة بصفة أساسية في التراث القديم لتاريخ الإغريق. فالميثولوجيا الإغريقية تلقى ضوئا واضحا - وإن لم يكن تاريخيا بالمعنى الدقيق للكلمة - على العصر "البيطولي" (عصر الأبطال) في الحضارة الميكنية (mykenische Kultur)<sup>(٩٤)</sup> ، والذي يصنفه علماء الآثار تحت اسم العصر "الهيلادي المتأخر" (späthelladisch)<sup>(٩٥)</sup> ، فلم كتابا التاريخ اليوناني في العصر الكلاسيكي<sup>(٩٦)</sup> يعود إلى ،لوراء تماما بهذه الثمانين أو المائة سنة التي يطلق عليها فانسينا اسم "الماضي المتأخر" ، أو القريب من الحاضر - recent past ، وهي المدة التي تحفظها - بظبيعة الحال - ذاكرة الأحياء المعاصرين: إما عن طريق المعاشية ، أو عن طريق السماع؛ ولذا فإن "هيروdot" يبدأ تدوينه للتاريخ بشخص

(٩٣) قارن 'ي. ف. أوبجرين- شتينبيرج/ه. رايناو - J.V. Ungern-Sternberg/H. Rein- ١٩٨٨ ، قارن فيه بصفة خاصة مقال 'م. شوستر' بعنوان "حول تركيب التركيب التاريخ في الحضارات غير الكتابية"، ص٤٧ - ص٧١ .

(٩٤) "الحضارة الميكنية - mykenische Kultur" نسبة إلى مدينة وحصن "ميكنيا" التي كانت تقع في العصر البرونزي في شمال مدينة "أرجوليس" باليونان. وكانت هذه المدينة تعتبر مركزا للحضارة "الميكنية" في المدة من القرن السادس عشر إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد ثم اندثرت المدينة والحصن في حوالي ١١٠٠ ق.م. وكان حكامها يتمتعون حتى ذلك الحين بسلطة قوية وتحكي الأسطورة الإغريقية عن هذه المدينة أنها كانت موطن "لأثريوس" و"أجاممنون". وحضارة "ميكنيا" ازدهرت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد. وتعود جذور هذه الحضارة من جانب إلى الحضارة "الهيلادية" - حضارة الأرض اليابسة في اليونان - ومن جانب آخر إلى الحضارة "المينوية" - حضارة جزيرة "كريت" وانتشرت الحضارة "الميكنية" في كل أرجاء اليونان وجزر بحر إيجه وقبرص وحتى موطن الميثيين على الساحل الغربي لآسيا الصغرى. وقد انفصلت عن الحضارة "الهيلادية" بسبب غلبة العنصر "المنيوي" عليها. (المترجم)

(٩٥) "العصر الهيلادي المتأخر - späthelladisch" نسبة إلى الحضارة "الهيلادية"، وهي حضارة اليونان (الأرض اليابسة) في العصر البرونزي. وينقسم العصر "الهيلادي" إلى ثلاث مراحل - مبكر ، وأوسط ، ومتأخر ، وقد نشأت حضارة "ميكنيا" من المرحلة "الهيلادية" المتأخرة عن طريق تغلب العنصر "المنيوي" (العنصر الحضاري الخاص بالجزر) عليها. (المترجم) .

(٩٦) المقصود به العصر الكلاسيكي للحضارة اليونانية القديمة. (المترجم) .

"كرويزوس" (١٧) Kroisos - باعتباره - كما يقول هيرودوت - الرجل الذي أعرف عنه على سبيل اليقين أنه أول من بدأ بالعداء للهيلينيين، ويحدد بهذا - على وجه الدقة - أفق الذكرى التي يصدقها ويؤكددها شهود عيان<sup>(١٨)</sup>. وبين هذين القطبين الزمنيين تنفتح هذه "الفجوة السائلة" التي يطلق عليها علماء الآثار اسم "العصر المظلم" والتي ترجع الحفريات الأرضية أنها تعود إلى القرون من ١١٠٠ ق.م إلى ٨٠٠ ق.م. على أية حال فإن مصطلح "العصر المظلم" مصطلح تم تأسيسه من وجهة نظر الباحثين، فالمصطلح يصف حالة من منظور الخارج، ولكن ما يهمنا نحن - على العكس من هذا - في ضوء مصطلح "الذاكرة" هو المنظور الداخلي للمجتمعات المعنية، وهذا على أساس ما نفهمه من كلمة "ذاكرة". وهذا الفرق بالتحديد بين الرؤية الخارجية والرؤية الداخلية لم يعره "فانسينا" اهتماما كبيرا.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من المنظور الداخلي للمجتمعات المعنية؛ فسوف يظهر للوهلة الأولى أنه لا يمكن الحديث هنا عن "فجوة"؛ سواء كانت "سائلة" أو "جامدة". بل أكثر من هذا إن حافتي الماضي تتواصلان وتلتصم كل منهما بالأخرى دون فوارق في الذاكرة الحضارية للمجموعة، وما من موضع يظهر فيه هذا بشكل واضح أكثر مما يظهر في كتب الأنساب، أكثر الصور أصالة ومطابقة لما يُعرف "بفن تقوية الذاكرة الحضارية" (Mnemotechnik)، وتعرض "فانسينا" في كتابه إلى هذا الجانب أيضا، وقد بحث مؤرخ العصور القديمة المتوفى "فريتس شاخرماير" في آخر أعماله "تذكر الماضي في الحضارة الإغريقية" (١٩٨٤) كتب أنساب سلالات النبلاء اليونانيين، وصادف فيها أيضا التراكيب نفسها التي يتحدث عنها "فانسينا" فيما يتعلق بالمجتمعات الأفريقية القبلية والمجتمعات الشبيهة بها<sup>(١٩)</sup>، الشيء نفسه يثبت "كيث

(١٧) "كرويزوس" - Kroisos هو آخر ملوك ليديا (اليونان)، حكم من ٥٦٠ إلى ٥٤٦ ق.م. وأخضع جميع شعوب اليونان لسيطرته، وهزم في عام ٥٤٦ ق.م. على يد ملك الفرس كيروس الثاني. (المترجم).

(١٨) أترجّه بالشكر السيد ت. هولشر - T. Hölscher على هذه الملاحظة.

(١٩) تضم كتب الأنساب اليونانية عادة ما بين ١٠ إلى ١٥ جيلا. وتبدأ بأكثر أسماء الأساطير البطولية اليونانية شهرة، وإن كانت هذه الأسماء غير موثقة تاريخيا. وتنتهى بأسماء موثقة تاريخيا من ٢ إلى ٤ أجيال قبل صاحب الاسم المقصود. وبين الاثنين تملأ سلسلة الأنساب أسماء خيالية تكمن وراء طولها أهداف معينة، كما هو واضح.

توماس<sup>١٠٠</sup> بالنسبة لإنجلترا في بدايات العصر الحديث؛ إذ يقول: "عديد من كتب الأنساب يقفز من العهد الأسطوري للأجداد القدماء مباشرة إلى العهد الحديث، وهى بهذا - كما ربما سيعبر تاجر الكتب القديمة عنها - كراس وقدمين بلا جسد، طرفان بلا وسط"<sup>(١٠٠)</sup>. إن كتابة الأنساب هى صورة من صور عبور الفجوة بين الحاضر وزمن الأصل أو المنشأ وطريقة من الطرق التى يمكن بها تبرير نظام حاضر، تبرير مطلب معاصر وإضفاء الشرعية عليه، وذلك بربطه بزمن الأصل والمنشأ بلا فجوات أو خروقات، ولكن هذا لا يعنى من جانب آخر أنه ليس ثمة فرق جوهري بين الزمنين اللذين يتم توارثهما بهذه الطريقة؛ فهذان السجلان من الماضي، هاتان النهايتان بلا وسط، تمثلان فى الواقع إطارين لذاكرتين تختلفان كل منهما عن الأخرى فى نقاط جوهرية، ولكى نوضح الفرق بين الاثنتين، نريد أن نستخدم على تسميتهما هنا "بالذاكرة الاتصالية" - *das kommunikative Gedächtnis* و"الذاكرة الحضارية" - *das kulturelle Gedächtnis*<sup>(١٠١)</sup>، وسوف نحاول فيما يأتى من عرض أن نوضح الفرق بين هذين النوعين من الذاكرة.

أما "الذاكرة الاتصالية" فإنها تشمل الذكريات التى تتصل بالماضى القريب، فهى تشمل إذن تلك الذكريات التى يشترك فيها الفرد مع بقية أفراد جماعته المعاصرين له. ومن أوضح حالات هذا النوع من الذاكرة هو ما يعرف بـ "ذاكرة الأجيال" فهذه الذاكرة تنشأ تاريخياً مع المجموعة؛ أى أنها تنشأ مع الزمن وتنتهى بانتهائه، أو بالأحرى تنتهى بانتهاء أصحابها الحاملين لها. فإذا مات أصحاب هذه الذاكرة الذين يجسدونها ويكثرونها، فإنها عندئذ تفسح المجال لذاكرة أخرى جديدة. وإطار أو مجال هذه الذكرى، والذي يتكون فقط من خلال التجارب المضمونة والمتبادلة بشكل شخصى بين أفراد المجموعة يساوى من الناحية الزمنية - حسب الإنجيل - ثلاثة أو أربعة أجيال، وهى المدة الكافية بتأسيس فكرة "الخطيئة" مثلاً أو فكرة "الذنب" بالمعنى الإنجيلي، وقد

(١٠٠) قارن: "كيث توماس" Keith Thomas. فى ١٩٨٨، ص ٢١. أتوجّه بالشكر "لألبدا أسمن" للفت نظرى إلى هذا الاقتباس.

(١٠١) حول هذا الفرق وتسمية هذين النوعين من الذاكرة، قارن: ألبدا ويان أسمن فى ١٩٨٨. وأيضاً المؤلف فى ١٩٨٨.

أطلق الرومان لهذه الحالة مصطلح "المائة عام" (<sup>١٠٢</sup>) "saeculum"، وكانوا يقصدون بهذه الكلمة الحد الذي يكون عنده آخر الأحياء من أبناء جيل معين قد مات، وبالتالي آخر شخص يكون حاملاً للذكرى المميزة لهذا الجيل، ويذكر المؤرخ الروماني "تاكيتوس" في وصفه للعام ٢٢ موت آخر الشهود الأحياء الذين عاصروا عهد الجمهورية (<sup>١٠٣</sup>) ، ويبدو أن نصف القيمة الزمنية لهذه الذكرى ، والتي يبلغ عمرها - كما قلنا - ٨٠ عاماً؛ أى مدة ٤٠ سنة، يبدو أن هذه المدة تمثل مرحلة انتقال حرجية في عمر هذه الذكرى في تاريخ شعب أو مجتمع ما، وسوف نعود إلى هذه النقطة في الفصل الخامس في سياق حديثنا عن "سفر التثنية - Deuteronomius" وعن الذكرى عند بني إسرائيل؛ إذ بعد مضي أربعين سنة يخرج عادة شهود العصر الذين عاصروا في شبابهم بوعي وإدراك حدثاً مهماً في تاريخ شعوبهم، يخرجون من الحياة العملية المنسبة أكثر على تشكيل المستقبل، ويدخلون في مرحلة من السن تنشط فيها الذكرى وتنشط معها أيضاً الرغبة في التدوين وفي التوارث ، وهناك جيل بيننا يعيش الآن منذ عشر سنوات تقريباً في مثل هذا الموقف، وهو الجيل الذي شهد اضطهاد وإبادة اليهود على يد هتلر ، ويعتبر هذا بالنسبة له موضوعاً لتجربة مؤلة عايشها بشكل شخصي، فالشيء الذي يعتبر بالنسبة لنا اليوم ذكرى حية، سوف يصبح غداً موضوعاً للتناقل والتوارث عن طريق وسائل النقل الحضاري فقط؛ مثل الكتابة وغيرها. وهذا الانتقال والتحول يعبر الآن فعلياً عن نفسه في شكل جهد تدويني كتابي لذكرى هؤلاء الأشخاص المعنيين ، وأيضاً في شكل تجميع مكثف للأرشيفات. وهنا أيضاً تعني مدة الأربعين سنة ، والتي يتحدث عنها "سفر التثنية" قطعاً غائراً في عمر هذه الذكرى (<sup>١٠٤</sup>)

(١٠٢) "سيكلوم - saeculum" تعني مدة "المائة عام" أو "قرن من الدهر". (المترجم)

(١٠٣) راجع. تاكيتوس Tacitus: تواريخ، الجزء الثالث ٧٥ ، وانظر أيضاً: هـ. كانتيك - لينديماير /

هـ. كانتيك في ١٩٨٧ ، ١٧٥.

(١٠٤) يبدو أن مدة الأربعين سنة تمثل عامة مرحلة حرجية في عمر الذكرى عند الشعوب. فمن عاصر حدثاً وهو في سن الشباب ؛ أى عشرين أو ثلاثين سنة، يكون بعد أربعين عاماً قد وصل إلى سن الشيخوخة، وبذلك تصبح الذكرى الحية والمعاشة في الاتصال مهددة بالانقراض والضياع مع موت هؤلاء الأفراد أو خروجهم من دائرة الحياة التي تشكل المستقبل. وعند هذه النقطة يبدأ نوع جديد من الذكرى، وهي الذكرى التي تستند على التدوين وعمل الأرشيف والتجميع من شهادات الأحياء (الانتقال من الذكرى الاتصالية إلى الذكرى الحضارية) ، والأربعون سنة ترد أيضاً في العهد القديم في سياق بني إسرائيل. فقد بقي بنو إسرائيل في البرية - بعد خروجهم من مصر - أربعين سنة في التيه والشتات قبل دخولهم الأرض ويجورهم نهر الأردن. فنقرأ =

فبعد مضي أربعين سنة بالتمام منذ نهاية الحرب العالمية الثانية - وبالتحديد في الثامن من مايو ١٩٨٥ - أطلق الرئيس ريتشارد فون فايتسكير\* بخطابه الذي ألقاه أمام البرلمان الألماني الاتحادي العنوان لعملية تذكر ، أدت في العام التالي إلى نشوب تلك الأزمة التي عرفت بعد ذلك بـ "جدل التاريخيين".

وحديثاً أصبح هذا الأفق المباشر للمعايشة الشخصية للأحداث موضوعاً لفرع من فروع علم التاريخ، يُعرف في أيامنا الحالية باسم علم التاريخ الشفهي "Oral History" ولا يعتمد هذا الفرع من الدراسات التاريخية على الشواهد الكتابية المعتادة التي يستخدمها في الغالب المؤرخ، وإنما يعتمد كلية على الذكريات التي يتحصل عليها المؤرخ عن طريق المقابلات الشفهية. فالصورة التاريخية التي تتشكل في هذه الذكريات والحكايات هي نوع من التاريخ يمكن أن نطلق عليه اسم "تاريخ الحياة اليومية"، أو "التاريخ من أسفل"، وقد أثبتت كل الأبحاث التي أجريت في مجال "التاريخ الشفهي" أن الذكرى الحية لا تمتد - حتى في المجتمعات الكتابية - إلى أكثر من ثمانين سنة للوراء (قارن: ل. نيتهامر في ١٩٨٥ م) ثم تأتي بعد هذه المدة - وفي اتجاه الماضي - بدلا من أساطير "عصر المنشأ أو الأصل" معلومات كتب المدارس والآثار التذكارية، مفصولة "بفجوة سائلة" عن المعاشة الحاضرة، بتعبير آخر: يأتي هنا النقل والتوارث الحضاري الرسمي.

فنحن الآن أمام ضربين من ضروب التذكر ، ووظيفتين للذكرى والماضي ، أو كما يصطلح عليه استعمالين من استعمالات الماضي - "uses of the past" ويجب أن نفرق بينهما أولاً تفريقاً دقيقاً، وإن كانا يتداخلان مع بعضهما البعض في واقع الحضارة التاريخية تداخلاً متعدد الجوانب. فالذاكرة الجماعية هنا تعمل بصورة ثنائية الكيفية؛ فهي تعمل أولاً بصفة الذكرى المؤسسية حضارياً التي تستند إلى الأصول والجنود الحضارية، وثانياً بصفة الذكرى السيرية (الخاصة بسيرة أو ترجمة حياة) ، وهي الذكرى التي تستند إلى التجارب الخاصة والأطر الموضوعية فيها ؛ أي إلى الماضي القريب من الحاضر "recent past" فالصفة التي تعمل بها الذاكرة كذكرى مؤسسية

= في العهد القديم "والآن أرى من سنة تمر وأنا الرب إلهكم معكم وما أعوزكم شيء" (سفر التثنية ٢ - ٨) .  
(المترجم) .

تتعامل فيها الذاكرة دائما - حتى في المجتمعات غير الكتابية - مع أشياء موضوعية ثابتة، ومع تجسيدات من النوع اللغوي وغير اللغوي أيضا: يتم هذا مثلا في شكل شعائر وطقوس، وفي شكل رقصات وأساطير، في شكل رسوم ونقوش وأزياء وحلى ووشوم وطرق وألوان ومناظر طبيعية إلخ... أى باستخدام نظم رموز من كل نوع، نظم إشارات يمكن إدراجها جميعا بسبب وظيفتها وعملها على تقوية الذاكرة وتدعيم الهوية والذكرى تحت المصطلح الشامل "الذكرى الحافظة - Memoria". أما ضرب "الذكرى السيرية" فيعتمد دائما - وعلى العكس من سابقه - على التفاعل الاجتماعي وحتى في المجتمعات الكتابية: فالذكرى المؤسسية تتميز دائما بطابع التنسيب والإنشاء أكثر من كونها نموا طبيعيا، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر مزروعة صناعيا عن طريق تثبيتها ووضعها في صور وأشكال ثابتة، أما الذكرى "السيرية" فإنها تسير على العكس من ذلك. نخلص من هذا إلى أن الذاكرة الحضارية هي إذن مسألة فن مؤسسي لتقوية الذاكرة (Institutionalisierte Mnemotechnik) فن يحتاج إلى مؤسسات حضارية ومتخصصين يقومون عليه، على عكس ما هي عليه الحال مع الذاكرة الاتصالية.

إن الذاكرة الحضارية تصوب بصرها دائما تجاه النقط الثابتة في الماضي، غير أن الماضي لا يحتفظ بنفسه في هذه الذاكرة أيضا بالصورة نفسها التي وقع بها؛ فالماضي يتجمد هنا بالأحرى في شكل شخص وأشكال رمزية تتثبت فيها الذكرى وتلتصق بها. فلو أخذنا العهد القديم كمثال، نجد فيما يتعلق ببني إسرائيل أن قصص "الأباء"، و"الخروج" (سفر "الخروج"، خروج بني إسرائيل من مصر) والسير في البرية والوصول إلى أرض كنعان، ثم السبى إلى بابل، هذه كلها تعد شخوصا ورموزا تعتمد عليها الذكرى؛ حيث يتم الاحتفال بها في الأعياد بشكل طقوسي، وحيث تكشف لنا في الوقت نفسه عن المواقف المختلفة لكل زمن حاضر يأتي، فكل زمن حاضر يستند إلى مثل هذه "الشخوص الذاكراتية". والأساطير أيضا تعتبر هي الأخرى من قبيل "شخوص" الذكرى. وقد حان الوقت الآن لكي نوضح الفرق هنا بين الأسطورة والتاريخ. إن الذاكرة الحضارية لا تعتمد التاريخ القائم على الحقائق، وإنما تعتمد فقط التاريخ الذي يتم تذكره، ويمكن القول أيضا إن التاريخ الحقيقي القائم على الحقائق يتحول في الذاكرة الحضارية إلى تاريخ "متذكر"، وبالتالي يتحول إلى أسطورة. فالأسطورة

بهذا المعنى هي تاريخ مؤسس حضاريا، هي نوع من التاريخ الذى يؤسس للهوية، تاريخ يروى لكى يضىء لنا زمن حاضر معين من الأصل والمنشأ. "فخروج" بنى إسرائيل من مصر - بغض النظر تماما عن قضية تاريخيته من عدمها - يعتبر بمثابة الأسطورة التى تأسست عليها إسرائيل: ويتم الاحتفال بهذا الحدث كل عام فى عيد الفصح (Pessach) على أنه أيضا كذلك، وبهذا المعنى أصبح هذا الحدث جزءاً من الذاكرة الحضارية عند هذا الشعب. فمن خلال الذكرى يتحول التاريخ إلى أسطورة، غير أن هذا التحول لا يعنى أن التاريخ بهذا أصبح غير حقيقى، بل على العكس تماما: من خلال هذا التحول وحده يصبح التاريخ حقيقة، حقيقة بمفهوم أنه يتحول إلى طاقة معيارية وتشكيلية متدفقة.

لقد أوضحت الأمثلة الآن أن الذكرى الحضارية يسكنها شيء ذو طابع قدسى دينى. فشفصوص ورموز الذكرى هنا ذات مغزى دينى، واستحضارها عن طريق التذكر يأخذ غالبا صفة الطقس الدينى أو العيد. فالأعياد والطقوس تؤدى - بجانب وظائف أخرى كثيرة - أيضا وظيفة استحضار الماضى المؤسس حضاريا، والشيء الذى يتم له التأسيس عن طريق الاتصال والارتباط بالماضى هو هوية الجماعة التى تتذكر. فالمجموعة تستوثق من هويتها بتذكر تاريخها وباستحضار شخوص ذكراها المؤسسة حضاريا. وهذه الهوية ليست هي هوية الحياة اليومية. فالهويات الجماعية يسكنها شيء من الرهبة، شيء من الطوقسية، على أية حال، شيء غير يومى يقع خارج نطاق الحياة اليومية. فهي بشكل أو بآخر "عظيمة فى البقاء وفى الاحتفاظ بنفسها"، تتعدى أفق الحياة اليومية وتمثل موضوع اتصال طقوسى ذا مراسم دينية، وليس اتصال حياة يومية. وطقوسية الاتصال هذه تعد - فى حد ذاتها - نوعا من التشكيل والتكوين الحضارى لهذه الذكرى. ويتواصل هذا التشكيل ويمتد فى تشكيل الذكرى الذى يتجمد بدوره فى شكل نصوص ورقصات وصور وشماثر. فمن الممكن إذن أن نقول إن القطبية التى بين الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية تساوى القطبية نفسها التى بين الحياة اليومية والعيد، ويمكن أيضا فى هذه الحالة أن نتحدث عن ذاكرة خاصة بالأعياد (والمولد) وأخرى خاصة بالحياة اليومية، ولكننا لا نريد أن نذهب إلى هذا الحد فى تثبيت العلاقة بين نوعى الذكرى. فم سوف نعود مرة أخرى للحديث عن علاقة الذاكرة الحضارية بالقدسيات والطقوسيات فى سياق آخر.



وتأخذ القطبية بين الذكرى الاتصالية والذكرى الحضارية تعبيراً اجتماعياً أيضاً، ويظهر هذا بوضوح فيما نريد أن نستخدمه هنا اسم "آلية المشاركة - Partizipationsstruktur" (أي: آلية مشاركة الأفراد في نوعى الذاكرة)، فهذه الآلية أو مبدأ المشاركة في نوعى الذاكرة الجماعية تكون مختلفة باختلاف تركيب زمنهما. فبالنسبة للذاكرة الاتصالية تكون مشاركة المجموعة فيها موزعة وغير منتظمة، صحيح أن البعض من أفراد المجموعة قد يعرف أكثر، والبعض الآخر يعرف أقل، وأن ذاكرة كبار السن أطول بالنسبة للعودة إلى الماضي من ذاكرة الصغار أو الشباب. ولكن في كل هذا لا يوجد متخصصون وخبراء في مثل هذا التوارث أو النقل غير الرسمي، حتى لو كان بعض الأفراد يتذكر أكثر وأفضل من البعض الآخر. فالمعرفة التي تكون موضوع هذا النوع من التذكر هي معرفة يتم تحصيلها بالاكْتِسَاب اللغوي وبالِاتِّصَال اليومي، وهنا في هذه النقطة يتساوى الجميع في مسألة القدرة.

وعلى النقيض من اشتراك المجموعة الموزع والمشتت في "الذاكرة الاتصالية" فإن المشاركة في "الذاكرة الحضارية" تكون أكثر تميزاً وأكثر تعديداً. وينطبق هذا حتى على المجتمعات غير الكتابية والمجتمعات المصممة على مبدأ المساواة (egalitär)؛ فوظيفة الشاعر أساساً كانت هي حفظ ذاكرة المجموعة، ولا يزال يمارس هذا الدور إلى اليوم "شعراء الرَبَابَة" في المجتمعات الشفوية (غير الكتابية)، وقد وصف أحدهم - وهو السنغالي "لامين كونتي" - وظيفة "شاعر الرَبَابَة" على النحو التالي<sup>(١٠٥)</sup>:

"في تلك العهود التي لم يكن يوجد فيها في أى مكان في أفريقيا أى نوع من أنواع التدوين الكتابي كان لابد أن توكل وظيفة التذكر ورواية التاريخ إلى مجموعة خاصة من أفراد المجتمع، وكان الناس يعتقدون أن الرواية الناجحة للتاريخ تتطلب مصاحبة موسيقية للكلمات. وهكذا أوكل النقل الشفوي للتاريخ إلى شاعر الرَبَابَة أو مغنى « الأرغول » أى إلى طبقة الموسيقيين. وأصبح هؤلاء هم حملة الذكرى الجماعية

(١٠٥) حول وظيفة "شاعر الرَبَابَة" في أفريقيا، قارن أيضاً ك. كلافتي بعنوان: "مع كل كهل يموت تراث مكتبة"، في: أ. وى أسمن ١٩٨٢، وأيضاً ميينوى-سامبا ١٩٨٩.

للشعوب الأفريقية. وشعراء « الرباية » ليسوا فقط شعراء، بل هم في الوقت نفسه شعراء وممثلون وراقصون ومشخصون. ويستخدمون كل هذه الفنون في عروضهم (جورنال اليونسكو، العدد ٨ ، ١٩٨٥ ، ص٧ ) .

فالذاكرة الحضارية لها دائما حملتها الخصوصيون. ويتنسب إلى هؤلاء الحملة والحفظ كل من لهم صلة بالمعرفة؛ مثل الشمعانيين (الكهنة والعرافين) وشعراء سير الأبطال وشعراء الرباية ومن على شاكلتهم - من أمثال القساوسة، والمعلمين والوعاظ والفنانين والكتبة وأهل العلم والمعرفة وكل من يحمل لقب "علامة" - كما في بلاد الصين القديمة - وأيضا كل من سموه بأصحاب المعرفة، على اختلاف أسمائهم ومشاربهم. فارتقاء وارتفاع المعنى الحضارى الذى يحفظ فى الذاكرة الحضارية عما هو مألوف فى الحياة اليومية يقابله على الناحية الأخرى نوع من التحرر والتخلص من قيود الحياة اليومية بالنسبة لحاملها (الذاكرة الحضارية) المتخصصين فيها ، ففى المجتمعات غير الكتابية يرتبط تخصص حاملى الذاكرة بالمتطلبات التى تلقى على الذاكرة نفسها ، وأقصى أنواع المتطلبات التى تنتظر من الذاكرة هنا هى تلك التى يكون فيها النقل والتوارث الحرفى ضرورة حتمية (١٠٦) ، فها هنا تستعمل الذاكرة الإنسانية تماما كمثل "مخزن للمعلومات" تحفظ فيه المعلومات كمرحلة ممهدة للكتابة والتدوين، ويحدث هذا غالبا فى تلك الحالات التى يتعلق الأمر فيها بالمعرفة الشعائرية الطقوسية (الأمور الدينية) ؛ فالطقوس المقدسة والشعائر الدينية تقام طبقا "لتعاليم" صارمة، حتى وإن كانت هذه التعاليم ليست مكتوبة. فالريجفيدا - كتب البراهمة المقدسة - تعد أشهر مثال على تقنين الذاكرة فى مجال المعرفة الشعائرية ، ويتناسب حجم المسئولية التى تلقى على هذه الذاكرة، والإلزام الذى تفرضه معرفتها مع المكانة الاجتماعية المتميزة

(١٠٦) يمكن أن نقارن هنا حتمية الحفظ الحرفى لنص القرآن الكريم فى الحضارة الإسلامية والتأكيد على عدم الحيد بنى شكل من الأشكال عن النص فى حال تلاوته شفويا من الذاكرة قبدا مطلب دبس رئيسر يلقي على عاتق الذاكرة الحضارية الإسلامية . وفيه أخطاء تقع هنا تؤخذ بالعقاب المتمثل فى "التعدي على حرمة النص" وحرمة النص هنا هى الأساس الذى حمل الذاكرة الحضارية الإسلامية . فحول هذه التوبة وإلى ما شاء الله . ويظهر هذا المبدأ بوضوح فى كثير من آيات القرآن، التى تؤكد على التعبد بحفظ الله وحرفيته. (المترجم)

التي يحتلها حاملوها والمتخصصون فيها. فالبراهمة يتأون في الترتيب الطبقي في المجتمع الهندي قبل طبقة نبلاء "الكشاتيريا"؛ وهي الطبقة التي يأتي منها حكام الهند. وفي مملكة "رواندا" القديمة كان "المتخصصون" في "الحفظ" يحفظون عن ظهر قلب النصوص التي تمثل الأساس للشعائر الملكية الثماني عشر ، وكان هؤلاء الحفظة يعتبرون من أرقى وأوجه أحبار المملكة ، وأية أخطاء كانت تحدث هنا كان يمكن أن يكون عقابها الموت. وكان هناك ثلاثة من هؤلاء الأحبار يعرفون النصوص الكاملة لكل الشعائر الثماني عشرة، وهم يشاركون الحاكم في ألوهيته (ف. بورجيد، في ١٩٨٨ ص ١٢).

واشتراك المجموعة في "الذاكرة الحضارية" يكون غير موزع وغير مشتم بمفهوم آخر أيضا. فعلى النقيض من "الذاكرة الاتصالية" فإن "الذاكرة الحضارية" لا تنتشر من نفسها ولا تجعل تتحدث عن نفسها بنفسها، وإنما تحتاج إلى الإرشاد والتوجيه الدقيقين ؛ وبهذا يكون هناك نوع من التحكم والسيطرة في انتشارها، يلج من جانب على واجب المشاركة في هذه الذاكرة ويمنع من جانب آخر الحق في المشاركة نفسها. فهناك حدود صارمة مرسومة بشكل أو بآخر حول الذاكرة الحضارية. ففي حين أنه يجب على البعض أن يثبت كفاءته وقدرته (ربما أيضا انتماءه "للذاكرة الحضارية") من خلال امتحانات رسمية يلزم عليه أداؤها (كما كان يحدث على سبيل المثال في الصين في عصورها الكلاسيكية) أو من خلال إجادة السلوكيات وصور التعامل المعترف بها داخل فئة اجتماعية معينة (بداية من إتقان اللغة اليونانية في المقصورات الدينية في العهد الهيليني، مروراً باللغة الفرنسية في أوروبا في القرن الثامن عشر، ووصولاً إلى القدرة على إعادة إنتاج أوبرات "فاجنر" على البيانو الخاص في المنزل ومعرفة "كنوز ونخائر الاقتباسات الخاصة بالشعب الألماني" في القرن التاسع عشر) نقول: في حين أن البعض يجب عليه أن يثبت هذا كله، يبقى البعض الآخر مستبعداً من مثل هذه المعرفة ، ففي اليهودية واليونان القديمة - على سبيل المثال - كان هذا الفريق المستبعد هم النساء، وفي عهد ازدهار الطبقة الوسطى ومثلها الثقافية كان هذا الفريق هم الطبقات الدنيا في المجتمع آنذاك.

ونستخلص من هذا أن قطبية أو ثنائية "الذكرى الجماعية" (انقسامها إلى ذكرى

حضارية وأخرى "اتصالية") تقابلها في البعد الزمني قطبية العيد أو "المولد" في مقابل الحياة اليومية، وفي البعد الاجتماعي ثنائية الصفوة الاجتماعية الموكل إليها المعرفة، وهم من أطلقنا عليهم لفظة: المتخصصين في "الذاكرة الحضارية" في مقابل عموم الجماعة، وهم الذين يشتركون عامتهم في "الذاكرة الاتصالية". فالعيد أو "المولد" يعتبر لازمة من لوازم "الذاكرة الحضارية"، والحياة اليومية تعتبر لازمة من لوازم "الذاكرة الاتصالية"، ولكن كيف يتسنى لنا أن نتصور هذه القطبية أو الثنائية في الذكرى؟ هل يجوز لنا أن نتخيلها على أنها ترمز إلى نظامين قائمين بذاتهما، ويعيش كل منهما بجانب الآخر، ويضع كل منهما حدودا مع الآخر - على نمط القطبية الموجودة نفسه في اللغة، التي تتمثل في لغة عامية وأخرى فصيحة - أو نتخيلهما على أنهما قطبان متطرفان على "مسطرة قياس" - كما اقترح "فولفجانج رايبيل" - وأن الحدود بينهما سائلة ومنسابة؟ يبدو أن هذا السؤال يجب أن يحسم من حالة إلى حالة على هذه؛ فبلا أدنى شك توجد هناك حضارات يظهر الفرق فيها بين "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية" بوضوح، حتى إنه يصبح من الممكن أن نتحدث هنا عن نوع من "الازدواجية الحضارية" - "Bikulturalität" - فمثلا يمكن بهذا المعنى اعتبار مصر القديمة من هذا النوع من الحضارات (انظر المؤلف في ١٩٩١)، ولكن هناك مجتمعات أخرى؛ مثل مجتمعنا الألماني، يناسبها أكثر نموذج "المسطرة المذكور أعلى. وحتى التباين بين اللغة الفصحى واللغة الدارجة ليس بالضرورة أن يأخذ دائما - وفي كل الأحوال - طابع الازدواج اللغوي كما نفهمه بالمعنى العرفي للكلمة، وهنا أيضا يمكن - في كثير من الأحوال - وصف هذه الثنائية باستخدام نموذج القطبين المتطرفين على مسطرة القياس بشكل أفضل من غيره. وعلى أية حال، يجب أن نعلم أنه بجانب ما ذكر يوجد هناك قدر معين من التحديد الداخلي بين كلا نوعي الذكرى، ينشأ عن طريق التماهي والاندماج مع المعنى الدنيى، والصفة الاحتفالية الطقوسية الكامنة في الذكرى الحضارية ليس له مقابل محدد في الناحية الأخرى على نموذج المسطرة القياسية. وبهذا القيد نريد الآن أن نستخدم هنا نموذج "المسطرة القياسية"، ونلخص قطبي الذاكرة على النحو التالي:

## ٢ - الطقس والعيد باعتبارهما صورا تنظيمية أولية للذاكرة الحضارية

بدون وجود إمكانية التخزين الكتابي للمعلومات الحضارية لن تجد المعرفة الضامنة لهوية المجموعة مكانا آخر لها تُحفظ فيه سوى الذاكرة الإنسانية، ولابد من أداء مهام ثلاث لكي يتسنى لهذه المعرفة أن تطلق طاقتها وقوتها المؤسسة لوحدة المجموعة والموجهة لسلوك أفرادها - أي الطاقة التقعيدية المعيارية والطاقة التشكيلية السلوكية. هذه المهام هي: التخزين<sup>(١٠٧)</sup>، والاستدعاء (أي: استدعاء المعلومات الحضارية في أي وقت)، والإخبار (أي إخبار ونشر هذه المعلومات) بتعبير آخر: لابد من توافر ثلاثة أوعية أو إمكانات، حتى يمكن للمعرفة الضامنة للهوية أن تحقق الغاية المرجوة منها، هي: الصورة الشعرية (مرادفة للتخزين)، والإخراج الطقوسي الديني (مرادفا للاستدعاء)<sup>(١٠٨)</sup>، والمشاركة الجماعية (مرادفة للإخبار ونشر هذه المعرفة)، أما كون الصياغة الشعرية تهدف أساسا إلى سكب المعرفة الضامنة لهوية الجماعة في قوالب وأشكال ممسوكة ومتينة - وهو هدف خاص قبل كل شيء بتقوية الذاكرة - فهذا أمر لا يحتاج إلى تأكيد من ناحيتنا<sup>(١٠٩)</sup>، ومن نافذة القول أيضا أن نؤكد هنا على حقيقة أن هذه المعرفة تأخذ عند التعبير عن نفسها أشكالا وصورا مختلفة تجعل النص اللغوي موضوعا في سياق وثيق مع الصورة الصوتية، ومع الإيماءات والإشارات ومع الرقص والإيقاعات ومع كل الأفعال الطقوسية والشعائرية<sup>(١١٠)</sup>، فالنص اللغوي هو وسيلة تعبيرية واحدة من وسائل التعبير المختلفة عن هذه المعرفة، ولكن ما يعينني هنا - قبل

(١٠٧) المقصود بـ"التخزين" هو تخزين المعاني الحضارية المصطلح عليها هنا بالمعرفة الضامنة لهوية المجموعة. (الترجم).

(١٠٨) لا يخفى أن الإخراج الطقوسي وممارسة الطقس الشعائري في حد ذاتها تمثل نوعا من الاستدعاء للمعرفة الحضارية الضامنة لهوية المجموعة من المخزن الحضاري الخاص بها. (الترجم).

(١٠٩) قارن حول هذه القضية بصفة خاصة: إ. هافيلوك في 1963 الذي يتحدث هنا عن "الاتصال المحفوظ أو المخزون" - preserved communication.

(١١٠) قارن على سبيل المثال: سومتور - Zumthor مقامة في الشعر الشفوي، باريس ١٩٨٢.

كل شيء - هو التركيز على النقطة الثالثة؛ وهي الصورة التي تكون عليها مشاركة المجموعة في هذه المعرفة. فكيف تشارك المجموعة في "الذاكرة الحضارية"، والتي تكون رعايتها في هذه المرحلة حكرا فقط على بعض الأفراد ممن أطلقنا عليهم اصطلاح "المتخصصون"؛ من أمثال العرافين والكهنة وشعراء الرماية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي: يتم هذا عن طريق اجتماع الأفراد وحضورهم الشخصي ؛ إذ لا تمكن المشاركة في "الذاكرة الحضارية" في الحضارات الشفوية (غير الكتابية) إلا بالوجود الشخصي، لكن لا بد أن تكون هناك أسباب لمثل هذه الاجتماعات والالتقاءات لأفراد المجموعة - هذه الأسباب هي المناسبات والأعياد؛ فالأعياد والطقوس تضمن - بقدر دورتها ويقدر تكرارها - تناقل وتوارث المعرفة الضامنة لهوية المجموعة، وبالتالي تضمن أيضا إعادة إنتاج الهوية الحضارية. الشعائر الطقوسية يؤمن تماسك المجموعة واتساقها من الداخل في الزمان والمكان. ومن خلال "العيد" باعتباره يمثل صورة أولية من صور تنظيم "الذاكرة الحضارية" تنقسم صيغة الزمن في المجتمعات الشفوية إلى : زمن "الحياة اليومية" ، وزمن "الأعياد والمولد". ففي زمن الأعياد أو "زمن الحلم" الذي يضم التجمعات واللقاءات الكبيرة ينفث الأفق على "الكون الواسع"، على العهد الأول للخلق؛ عهد الأصول والجذور وعهد التحولات الكبرى التي أنتجت العالم في العصور السحيقة. إن الشعائر والأساطير تعيد كتابة مغزى الواقع. فاحترامها ورعايتها بعناية والحفاظ عليها وتوارثها، كل هذا يضمن مسيرة العالم ويضمن في الوقت نفسه أيضا استمرار هوية المجموعة.

والذاكرة الحضارية توسع أو تكمل عالم الحياة اليومية ؛ بحيث يشمل البعد الآخر منه، بعد الاحتمالات وإمكانية نفي هذا العالم وعدم وجوده. وهي - أي الذاكرة الحضارية - تعالج بهذه الطريقة الاختزالات والاختصارات التي تلحق بمعاني الوجود بسبب أشغال الحياة اليومية. فمن خلال الذاكرة الحضارية تكتسب حياة الإنسان نوعا من الثنائية في البعد، نوعا من الثنائية في الزمن، تحتفظ بنفسها على مدى كل مراحل التطور الحضاري. وتتضح هذه الثنائية الحضارية للزمن في المجتمعات الشفوية بصورة أفضل من غيرها، فتظهر هنا في الفرق بين: الحياة اليومية والأعياد، بين الاتصال الخاص بالحياة اليومية والخاص بالمراسم الدينية الطقوسية. وبهذا المعنى

فسرت العصور القديمة وظيفة الأعياد والآهات الشعر والإبداع على أنها استجمام وعلاج من أثقال الحياة اليومية. ويصف أفلاطون في "القوانين" كيف أن التعلم في مرحلة الطفولة وبدايات الشباب يُطمس طمساً في الحياة المتأخرة بسبب أعباء وأشغال الحياة اليومية ؛ إذ يقول: "ولكن الآلهة قد جعلت لنا - رحمة منها بجنس بني الإنسان المعذب - أوقاتاً نفرغ فيها للاستجمام والراحة من كدنا. وهذه الأوقات هي: الأعياد الدينية في تتابعها المتغير. كما أن الآلهة وهبت جنس بني البشر أيضاً عرائس الشعر والقوافي (Muse) يتقدمها قائد الكورال الإله أبوالو (إله الانسجام والاعتدال) ، ومعه الإله ديمونيوسوس (إله النشوة والنماء) لكي تكون ضيوفاً في هذه الأعياد، وهذا كله من أجل أن يتمكن بني البشر من استعادة نظام عاداتهم وسيرتهم الأولى التي جُبلوا عليها" (١١١).

فالعبد يلقي الضوء على الخلفية المطموسة لوجودنا، والتي وارتها الحياة اليومية في ثنائياها، والآلهة نفسها تنشط من جديد نظم حياتنا التي نزلت وتدنت لتصبح في مستوى البديهيات والأشياء المألوفة أو تُنسى تماماً. هذا الاقتباس السابق الذي نقلناه عن أفلاطون يوضح لنا أيضاً أنه لا ينبغي أن نفهم هذا الكلام على أنه يوجد نظامان، يعيش كل منهما بجانب الآخر بلا علاقة بينهما: نظام للعبد ونظام للحياة اليومية، أو نظام لما هو قدسي ديني ونظام لما هو دنيوي. بل الأمر على عكس ذلك ؛ إذ لا يوجد أصلاً إلا نظام واحد، وهذا النظام بوصفه هكذا هو بفطرته نظام لما هو عيدي احتفالي وديني قدسي، وهو بوصفه هكذا أيضاً ذو تأثير توجيهي إرشادي في الحياة اليومية. فالوظيفة الأصلية للأعياد تكمن أساساً في تقسيم وجدولة الزمن مطلقاً، وليس في تأسيس زمن آخر "قدسي ديني" في مقابل "زمن الحياة اليومية". ففي اللحظة التي تقوم فيها الأعياد بتقسيم تيار الزمن وضبط إيقاعاته ؛ تؤسس في الوقت نفسه النظام العام للزمن، وهنا فقط تستطيع الحياة اليومية أن تأخذ هي الأخرى مكانها فيه. وأفضل مثال على الوحدة الأصلية للزمن وعدم التقسيم إلى نظام ديني وآخر دنيوي هو ما نعرفه عن

(١١١) قارن: أفلاطون. leg 653 ، النصّ الألفاني عن ترجمة إ. إيث - E. Elyth ، هايدلبرج ١٩٨٢ ص ٢٥٢ ، وما بعدها. انظر أيضاً: ر. بويتر - R. Bubner : إضفاء صفة الجمالية على العالم ، في: ف. هارج / ر. وارننج - W. Haug R. Warning . ١٩٨٩ .

الاعتقاد السائد بين سكان أستراليا الأصليين والخاص بأرواح أجدادهم الموتى ؛ إذ يؤمن أولئك بأن تجول أرواح الموتى والأعمال التي تقوم بها على الأرض تقدم النماذج لكل الأعمال الإنسانية المرتبطة بالقواعد السلوكية بالنسبة للأحياء: ابتداء بشعيرة العيد ووصولاً إلى ربط الحذاء ، ولكن مع الوصول إلى مرحلة حضارية أكثر تطوراً، وعندما يأخذ روتين الحياة اليومية سمة الاستقلالية ويتحول إلى نظام خاص بذاته ذي طابع مستقل؛ عندئذ يصبح العيد مكاناً لنظام آخر مختلف، هذا النظام هو: الزمن والذكرى<sup>(١١٢)</sup>.

لقد رأينا أن الفرق بين "الذاكرة الاتصالية" و"الذاكرة الحضارية" له علاقة بالفرق بين "الحياة اليومية" و"العيد"، بين الدنيوي والديني، بين "ما هو زائل فان" و"ما هو دائم ومؤصل"، وأخيراً بين "الخاص" و"العام". ورأينا أيضاً أن لهذا الفرق قصة وتاريخ، "فالذاكرة الحضارية" عضو خاص بالذكرى التي تقع خارج الحياة اليومية، والفرق الرئيسي الذي يفصلها عن "الذاكرة الاتصالية" هو تشكيلها ووضوح معالمها، وأيضاً الصفة الطقوسية الدينية التي تأخذها مناسباتها. ويحين لنا الآن أن نسأل عن مثل هذه الأشكال والمعالن التي تظهر فيها "الذكرى الحضارية". سبق أن أشرنا إلى أن "الذاكرة الحضارية" تتثبت في المجسّدات العينية؛ أي أن التعبير عنها يظهر في شكل أشياء وتجسيّدات مادية يتم فيها صب المعنى الحضاري صبا في صور صلبة ثابتة ، ويمكن لنا الآن أن نتصور التركيبة القطبية "لذاكرة الجماعة" ككل - والتي سبق أن قسمناها إلى "ذاكرة اتصالية" وأخرى "حضارية" - بشكل أوضح من طريق استخدام الصورة الاستعارية لما هو "سائل مائع" وما هو "صلب ثابت"<sup>(١١٣)</sup> ، فالذاكرة الحضارية تتثبت دائماً فيما هو "صلب ثابت". فهي ليست تياراً سائلاً يتدفق على الإنسان الفرد من الخارج، بقدر كونها عالماً من الأشياء يخرجها الإنسان من داخله ويُسَيِّده في الوجود.

وربما يجنح البعض إلى إسخال الفرق بين الشفاهية والكتابة ضمن هذه القطبية أيضاً: قطبية "السائل" و"الثابت" هذه، أو ازدواجية "الذاكرة الاتصالية" و"الذاكرة

(١١٢) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة قارن المؤلف في ١٩٩١، ١.

(١١٣) حول هذه الصورة الاستعارية قارن: أليدا أسمن في ١٩٩١ ب.



الحضارية، فما من شك في أن مثل هذا التصور قريب. غير أن مثل هذا الخلط بين الأقطاب المختلفة سوف ينم عن سوء فهم كبير؛ لذا نريد بداية أن نزيل مثل هذا الخلط. فالنقل أو التوارث الشفوي - أي نقل وتوارث شفوي - ينقسم في داخله - تماما مثل الذكرى داخل أية حضارة كتابية - إلى ذكرى "اتصالية" وذاكرة "حضارية"، ذكرى يومية (خاصة بالحياة اليومية) وذاكرة احتفالية عيدية (خاصة بالأعياد والشعائر والطقوس). كل هذا داخل التراث الشفوي الواحد، تماما كما هي الحال مع التراث الكتابي في الحضارات الكتابية. ليس هناك شك في أن منهج "التاريخ الشفوي Oral History" يواجه في الحضارات الشفوية (غير الكتابية) مصاعب أكثر مما يواجه في الحضارات المكتوبة؛ حيث إن منهجية "التاريخ الشفوي" في تلك الحضارات يجب عليها أن تتعلم أولا كيف تفصل من هذا التراث الشفوي ما ينتمي إلى جانب "الذكرى الحضارية" وما لا يعد جزءاً من ذكرى الحياة اليومية. أما في الحضارات الكتابية فهذا مصنف بشكل أوضح؛ لأن - وهذا ما لا يمكننا تجاهله هنا - "الذاكرة الحضارية" تظهر ميلا وقربا من الكتابة والتدوينية<sup>(١١٤)</sup>. أما في الحضارات غير الكتابية فلا تثبت الذاكرة الحضارية بهذا الشكل المفرط في النصوص. فهنا نجد أن الرقصات والألعاب والشعائر والأقنعة والصور والإيقاعات والألحان الموسيقية والأكل والشرب والامكنة والميادين والأزياء الشعبية الفلكلورية والوشوم والحلى والأسلحة... إلخ؛ نجد أن هذه الأشياء وغيرها تنتمي بصورة أكثر عمقا وكثافة إلى الأشكال التي تعبر فيها المجموعة عن استحضار ذاتها والتثبت من هويتها؛ فالذاكرة الحضارية في المجتمعات غير الكتابية تعبر عن نفسها بوسائل مختلفة ومتعددة.

(١١٤) ولكن يجب أن نلاحظ أيضا أن الكتابة ليست بالضرورية أن تكون دائما ذات أثر تشبثي؛ أي أنها ليست بالضرورية أن تكون دائما مثبتة للذاكرة الحضارية. إذ يمكن أيضا أن تكون ذات أثر "مبوع" مسيل؛ أي أنها يمكن أن تسيل المعنى الحضاري وتميع علاقاته. ويحدث هذا مثلا عن طريق إلغائها ورفعها للرباط الوثيق القائم بين مناسبات الذكرى الجماعية وبواعيها المعينة والمخصوصة، والتي تكون ذات طابع الاتصال الديني الطقوسي. كما يحدث هذا أيضا عن طريق أن الكتابة والتدوين يلقيان مناسبة الانتقال بين ضربين الذاكرة *modi memorandi*. الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية.

### ٣ - الأمكنة بوصفها محيطا للذكرى. فلسطين ، كمكان ذاكراتى ،

(Erinnerungslandschaften. Das Mnemotop" Palästina)

معروف أن أكثر وسائل "فن تقوية الذاكرة" أصالة هي ربط الذكرى بالمكان؛ أي تموضع الذكرى في المكان<sup>(١١٥)</sup>. ويستند فن الذاكرة في الحضارة الغربية الذي بحثته "فرانسيس يتس" في كتابها "فن الذكرى - The Art of Memory" (١٩٦٦) إلى هذه التقنيات، شأنه في هذا شأن فن تقوية الذاكرة في العصور القديمة (انظر هـ. بلوم ١٩٦٩) ، وفن تقوية الذاكرة في الحضارة الإسلامية (قارن د. ف. أيكلمان ١٩٨٧). وكما أن المكان يلعب بالنسبة "لفن الذاكرة" الدور الأساسي، فإنه يلعب الدور الأساسي أيضا بالنسبة "لتقوية الذاكرة الجماعية والحضارية"؛ أي فيما أطلقنا عليه من قبل "حضارة التذكر"، وفرقنا بينه وبين "فن الذاكرة" الذي بحثته "فرانسيس يتس"<sup>(١١٦)</sup>. وهنا في هذا السياق نرى أن مصطلح "أمكنة الذاكرة" مصطلح قريب التداول وينطبق على الحالة التي معنا، وهذا المصطلح مألوف في اللغة الفرنسية - على عكس الحال في اللغة الألمانية - لدرجة أن "بيير نورا" قد استخدمه عنوانا لكتابه "أمكنة الذاكرة - Les lieux de memoire". ففن الذاكرة يتعامل مع أمكنة متخيلة، بمعنى أن الإنسان يتخيل مكانا ما لكي يثبت فيه الذكرى. أما "الذاكرة الحضارية أو الذاكرة الجماعية" (ما أطلقنا عليه بشكل عام "حضارة التذكر")، فهي تتعامل مع زرع إشارات ورموز في المكان الطبيعي؛ أي تغذية المكان العادي الطبيعي بإشارات ورموز معينة ذات

(١١٥) حول هذا الموضوع قارن: أليدا أسمن في ١٩٩١ ب.

(١١٦) "فن الذاكرة في الحضارة الغربية" هو الذي قامت العالمة الإنجليزية "فرانسيس يتس" ببحثه في كتابها الشهير. وهو الفن الذي يرتبط بالأمكنة المتخيلة : حيث يربط الإنسان الأشياء بالأمكنة في ذاكرته، ثم يتخيل الأشياء بهذه الطريقة. أما مصطلح "ثقافة التذكر" الذي استخدمه المؤلف هنا، فالقصد به الذكرى بالمفهوم الحضاري، الذكرى التي تؤسس للجماعة وتطو وتترفع فوق مستوى الفرد. للمزيد: راجع النقطه الخاصة "بفن الذاكرة وثقافة التذكر" في بداية الفصل الأول. (المترجم)

مغزى حضارى<sup>(١١٧)</sup>، وتعرف هذه الطريقة باسم "سيميوطيقا المكان أو سمطقة المكان". وبهذه الطريقة يمكن لأقاليم ويقاع مكانية، بل بلاد بأكملها أن تستخدم كأداة وسيلة للذاكرة الحضارية. فهذه الأماكن لا يتم التركيز عليها في هذه الحالة عن طريق تغذيتها بالإشارات والرموز فحسب (تعاثل، آثار) بل الأكثر من ذلك أن هذه الأماكن نفسها ترتقى وترتفع كلية لتصل إلى مرتبة "الإشارة والرمز"؛ أى بتعبير آخر: تتم سمطقة هذه الأماكن (semiotisiert<sup>(١١٨)</sup>). وأظهر مثال على هذا هي "بقاع الطوطم" (totemic landscapes) الخاصة بقبائل الأبوريجينيس الأسترالية<sup>(١١٩)</sup> (قارن ت. ج. هـ

(١١٧) عملية زرع ورمز ومعان في المكان الجغرافى الطبئى وتحويل المكان الطبئى إلى رمز أو صورة حضارية محملة بالمعاني، هذا أصبح الآن فرعاً من فروع علم "السيميوطيقا" أو علم الرموز والإشارات. ويوجد في الفلسفة الغربية فرع يعرف باسم "فلسفة المكان" أو "رمزية المكان"، وفي علم السيميوطيقا يعرف هذا العلم باسم "سيميوطيقا المكان" - "Semiotik des Raumes"، وهو فرع متقدم من هذا العلم وأجريت فيه أبحاث عديدة، توصلت إلى نتائج ضرورية ومفيدة في معرفة القيمة الحضارية للمكان بشكل عام. والقضية التى يبحث فيها هذا الفرع من علم "السيميوطيقا" هي: كيف تتم "قراءة" المكان، وكيف يتم تفسيره من قبل أصحاب الحضارة الواحدة، وما هي المعاني الحضارية التى يتم فهمها في المكان والتي تؤدي إلى ارتقاء المكان من "محيط جغرافى فيزيائى" إلى معنى "حضارى رمزى" يتصل بمسائل مثل الهوية والذاكرة الحضارية وصور استدعاء واستحضار الماضي. للمزيد حول هذا الموضوع يمكن مطالعة أعداد مجلة: Zeitschrift fuer Semiotik. Deutsche Gesellschaft fuer Semiotik. Tuebingen. وأيضاً كتابات فلسفة المكان. (المترجم)

(١١٨) حول هذه الظاهرة قارن في الحضارة الإسلامية أيضاً "سمطقة المكان"، مثلاً في قولنا: "البقاع المقدسة"، مكة والمدينة والقدس. فالمكان الجغرافى "مكة" أو "المدينة" أو "القدس" إلى آخر كل هذه الأماكن قد ارتفع وارتقى في الحضارة الإسلامية لكي يتحول إلى الرمز الحضارى الدينى "مكة" أو "المدينة" أو "القدس". فالأماكن في الحضارة الإسلامية يتم أيضاً سمطقتها، وبما أكثر من ثمة حضارة أخرى؛ لذا أرى أن بحث ظاهرة المكان في الحضارة الإسلامية من وجهة النظر السيميوطيقية أمر في غاية الأهمية وأيضاً في غاية المثمة، وما يذكره المؤلف هنا عن "فلسطين" كمكان سيميوطيقى للديان الثلاثة، وما سبق أن ذكره عالم الاجتماع "مالفاكس" عن علاقة فلسطين بالمسيحية هو جزء من هذا. (المترجم)

(١١٩) "totemic landscapes": هي بقاع مقدسة عند بعض الشعوب البدائية في أستراليا يقَدسون فيها أرواح أسلافهم؛ ففي الأعياد الكبرى تخرج هذه القبائل إلى تلك البقاع ويحجون إلى أماكن معينة منها. وترتبط هذه الأماكن بذكرى أرواح أجدادهم الذين أتوا من أصلهم؛ وبهذه الطريقة تستوثق المجموعة من هويتها وذاتيتها. (المترجم)

ستريلو ١٩٧٠ ) ، كما أن مدن الشرق القديم كانت مقسمة إلى شوارع خاصة فقط بالاحتفال بالأعياد، كانت تحمل فيها في الأعياد الكبرى صور الآلهة الرئيسية في المسيرات والمواكب الدينية (انظر المؤلف في ١٩٩١ ب) وقبل كل هذا كانت روما منذ العصور القديمة ولا تزال تمثل "بقعة مقدسة" (قارن: هـ. كانيك ١٩٨٥ / ٦ ) : ففي كل هذه الأمثلة نرى أننا أمام "تصوص طبوغرافية مكانية" خاصة بالذاكرة الحضارية، أمام "أوعية مكانية للذكرى - Mnemotope ، أمام "أمكنة للذاكرة - Gedächtnisorte"؛ وبهذا المعنى اعتبر "موريس هالبفاكس" في آخر كتاب من كتاباته الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة نوعاً من التعبير عن الذاكرة الجماعية (انظر: أعلى) . إن ما يريد "هالبفاكس" أن يقوله على مثال فلسطين بوصفها "مكاناً تذكاريًا تستعاد فيه الذكرى" هو أنه ليس فقط كل فترة تاريخية، وإنما أيضاً - وهذا هو الأهم - كل جماعة دينية؛ أي كل اتجاه عقائدي وكل دين، قد ثبتت الذكريات الخاصة به وبطريقته الخاصة في هذا المكان وشيد لها الآثار التذكارية الخاصة بها (١٢٠) ؛ فهذا البحث الذي قام به

(١٢٠) وهذا الكلام ينطبق على جميع الأمكنة الذاكراتية في الحضارات المختلفة، وبصفة خاصة الأمكنة التي تكدست فيها الذكريات وتراكمت. والأماكن المقدسة عامة، وفلسطين بصفة خاصة، واحدة من هذه الأماكن. فهنا تحول المكان الجغرافي الطبيعي إلى مكان مفعم بالذكريات الحضارية، وتشابكت فيه الذكريات وتقاطعت مع بعضها البعض. والصراع الدائر الآن في الشرق الأوسط حول مدينة القدس، ولا سيما بعد زيارة السياسي الإسرائيلي المتطرف أرييل شارون للمسجد الأقصى وانتفاضة الأقصى المباركة خير مثال على هذا. فالخلاف حول القدس بين العرب والإسرائيليين ليس خلافاً سياسياً، وإنما هو عقائدي في المقام الأول، ليس خلافاً حول قطعة أرض، وإنما هو خلاف حول الذاكرة الحضارية (الدينية) التي ارتبطت بهذه الأرض وانفردت فيها. فما يسميه اليهود "بجبل المعبد"، هو عند المسلمين المسجد الأقصى، بكل ما تعنيه هذه الرموز الدينية المكانية من معانٍ حضارية، ومن تشكيل للهويات الدينية والمرفقة دام على مر التاريخ. ولا شك أن للأسكن المقدسة المسيحية في القدس وحولها هذه الرمزية نفسها هذا المعنى نفسه عند المسيحيين. فالقدس - كمكان جغرافي طبيعي - تحولت فعلاً إلى مكان التقت فيه الرموز الدينية للاديان الثلاثة وتقاطعت فيه الذاكرات الحضارية وتراكمت فيه الهويات والاستحقاقات الذاكراتية المختلفة؛ لذا لم يستطع أي أحد من الساسة، لا من الإسرائيليين ولا من الفلسطينيين، أن يحسم قضية القدس على مائدة المفاوضات؛ لأن القضية دينية أساساً، سواء من جانب التراث التفسيري الإسلامي أو من جانب التراث التوراتي للسلطة الدينية اليهودية. وقد قامت إسرائيل ك دولة على هذه الفكرة التوراتية، وهي الأرض التي وعدها الله لليهود - حسب تفسيراتهم. فنقرأ في "العهد القديم" مثلاً: "فلما أعذكم أن أخرجكم من مصر، حيث تعانون النك إلى أرض الكنعانيين والحيثيين والأموريين والفرزيين والحيثيين واليبوسيين، إلى أرض تدعى كنعان وعسلا" (سفر الخروج ٣ =

"هاليفاكس" يعتبر نوعاً من إضفاء الحقيقة والواقع على صورة استعارية، نوعاً من إيجاد "وجه الشبه" داخل صورة استعارية. فعلفت للنظر كيف أن الاستعارات المكانية تغطي على وصف "هاليفاكس" لوظائف الذاكرة. فما أكثر ورود الاستعارات المكانية في شرحه من نوع كلمات؛ مثل: "إطار" (للذاكرة) أو كلمة "فراغ" أو "حيز" (للذاكرة) أو ("فضاء، حيز، مكان - espace)، كلمة "أمكنة" (للذاكرة) ("lieux") كلمة "وضع في مكان، تموضع" (localiser, situer) مثل هذه الكلمات وأشباهها تعتبر كلمات مفتاحية مطردة الاستعمال عند "هاليفاكس". فمن هذا المنظور تمثل أمامنا الآن أهمية وضرورة بحث قضية مثل قضية "تموضع الذكريات في المكان" وتثبيتها فيه، وكيف أن هذا "التموضع" في المكان قد أخذ شكلاً محدداً، وهذا كله في بقعة "مكانية" محمّلة بالمعاني، ومغممة بالذكريات مثل أرض فلسطين. ومثل هذا البحث سيكون بلا شك ذا فائدة كبيرة: الأرض المقدسة كبقعة لإحياء الذكريات - Mnemotop.

٤ - مراحل انتقالية بين نوعي الذاكرة. حالات مرحلية واقعة بين الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية.

( أ ) تذكر الموتى

لقد نوّهنا باختصار إلى ظاهرة تذكر الموتى في الموضع الذي كان ينبغي أن تُذكر فيه - أي في البداية. وهذا لأن هذه الظاهرة تمثل بلا أدنى ريب بداية ومنتصف ما أطلقنا عليه "حضارة أو ثقافة التذكر"؛ أي: "الذاكرة الحضارية". وإذا كانت "حضارة التذكر" هي في الأساس الرجوع إلى الماضي والاتصال به، وإذا كان الماضي - بدوره - ينشأ أصلاً عند حدوث اختلاف وتباين بين اليوم والأمس، فلا شك في أن الموت يعتبر بهذا المعنى بمثابة التجربة الأساسية الأولى لمثل هذا الاختلاف، وإن الذكرى التي ترتبط

= ( ٨ ) وفي موضع آخر: "وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى فَقَالَ: قُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّكُمْ دَاخِلُونَ أَرْضَ كَنْعَانَ، وَهِيَ الْأَرْضُ الَّتِي أُرْسِلْتُكُمْ إِلَيْهَا..." (المصدر السابق). ومن هنا أعود مرة أخرى إلى فكرة تحميل المكان بالمعاني الحضارية والدينية المختلفة، وهو ما يعرف باسم "سمطقة المكان الجغرافي". (المترجم)

بالموتى تعتبر أيضا بمثابة الصورة الأولية للذكرى الحضارية على الإطلاق. ولكننا، وفي سياق تفريقنا بين "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية"، لابد لنا أن نرجع مرة أخرى إلى ظاهرة تذكر الموتى - هذه المرة من منظور مختلف بعض الشيء؛ إذ من الواضح أن "ظاهرة تذكر الموتى" تحتل مرتبة وسط بين هاتين الصورتين من صور الذاكرة الاجتماعية. فتذكر الموتى يكون "اتصاليا" - أى من قبيل "الذاكرة الاتصالية" - بالقدر الذى يُعتبر به صورة إنسانية عامة، ويكون "حضاريا" - أى من قبيل "الذاكرة الحضارية" - بالقدر نفسه الذى يُكون ويُطور به حملته وحفظته المتخصصين، وينشئ به الشعائر والمؤسسات الاجتماعية التى تقوم عليه. فتذكر الموتى - كظاهرة اجتماعية - أمر يقع بين الاثنين .

إن ظاهرة تذكر الموتى تنقسم فى واقع الأمر إلى نوعين من الذكرى: ذكرى موجهة إلى الماضى، وأخرى تتجه نحو المستقبل. فتذكر الموتى الموجهة إلى الماضى هو الصورة الأكثر طبيعية، الأكثر أصالة، وهو النمط الأكثر عالمية فى هذا النوع من التذكر<sup>(١٢١)</sup>. إنه الصورة التى تعيش فيها مجموعة ما مع موتاهم والتى تجعل بها هؤلاء الموتى حاضرين وموجودين دائما فى الزمن الحاضر والمتجدد باستمرار. وبهذه الطريقة تستطيع المجموعة أن ترسم صورة لوحدها ولكيتها، يصبح الموتى جزءا منها وكأن هذا أمر طبيعى بديهى (قارن: أ. ج. أوكسلى ١٩٨٣ ص ٤٨ وما بعدها) ، وهذا النوع من التذكر، هذا الارتباط الذى يربط المجموعة بموتاهم وأسلافها، يصادفنا بشكل أوضح، كلما عدنا إلى الوراء فى التاريخ (قارن: ك. إ. مولر ١٩٨٧ ) ، أما فى البعد المستقبلى لظاهرة "تذكر الموتى" - وهو البعد الذى يكون فيه تذكر الموتى مصوبا نحو المستقبل - فإن الأمر يتعلق هنا بمبدأ "الإنجاز" و"تأسيس الشهرة"، مبدأ خلق الطرق والأشكال التى يخلد بها الإنسان نكراه ويكتسب بها الشهرة. على أن الطريقة التى يمكن للإنسان أن يجعل نفسه بها "خالدا" قد تختلف من حضارة إلى أخرى اختلافا كبيرا؛ ففي مصر القديمة مثلا كان يقاس "الإنجاز" بالوفاء والالتزام بالأعراف

(١٢١) قارن حول هذا الموضوع: ك. شميت - K. Schmidt فى ١٩٨٥ ، وبالتحديد انظر فى الكتاب نفسه مقال: ج. أوكسلى - O. G. Oexle من ص ٧٤ إلى ص ١٠٧. وأيضا أوكسلى فى ١٩٧٦ و ك. شميت / فوللاش فى ١٩٨٤ .

الاجتماعية، وفي بلاد اليونان كان يقاس بالتفوق في المنافسة. فعند اليونانيين كانت تعتبر فقط تلك الأعمال التي تتعدى طاقة الإنسان وقدرته، هي التي جديرة بالتذكر، الأعمال الخارقة، وأيست تلك التي تقف عند حد القدرة البشرية. فقد خلد الشاعر اليوناني "بندار"<sup>(١٢٢)</sup> جميع المنتصرين في المباريات القومية الهيلينية في ملاحمه الشعرية. كما أن مؤسسي المستعمرات اليونانية القديمة لا يزالون يعيشون مخلدين في ملاحم وأشعار الأبطال، وفي تأليهم أيضا : ففي البعد المستقبلي لتذكر الموتى يتعلق الأمر بمظهر - هكذا يمكننا أن نسميه استعاريا - "الإحسان والبر"، بمبدأ خلق الطرق والأشكال التي يقدم بها الإنسان ما عليه ؛ حتى لا ينساه الآخرون .

وتعتبر مصر القديمة في ربطها بين هذين البعدين لظاهرة تذكر الموتى، وهما : البعد المستقبلي ، والبعد الماضي، حالة فريدة في نوعها. فهذا الربط لم يكن يتم فقط لمجرد أن الإنسان الفرد كان يقوم ببناء مقبرة أثرية لنفسه في اللحظة التي يتولى فيها منصبا رفيعا في الدولة، يمكنه من تأسيس مثل هذه المقبرة ؛ وبالتالي يضع الإنسان الفرد ويشكل "مستقبلي" النواة لتذكره بعد موته<sup>(١٢٣)</sup> ، وإنما كان يكمن خلف هذه النفقات وخلف هذا الجهد تصور خاص عن العمل المتبادل بين الفرد والمجموعة: فمن حق الإنسان الفرد - بعد موته - أن ينتظر من جماعته "برا وإحسانا" به بالقرن نفسه الذي يقدم به الإنسان من جانبه هذا "البر والإحسان" لأسلافه ؛ فالشبكة الاجتماعية للعلاقات المنعكسة والمتقابلة بين الفرد والمجموعة مصممة هنا على أن تأخذ حجم أو قطع الأبدية الدائمة في الزمن؛ ولذا تمثل مصر القديمة هنا حالة فريدة جدا. وهذا لا يظهر فقط في شكل المدن الواسعة للموتى بما تحتويه من مقابر أثرية ضخمة.

(١٢٢) "بندار - Pindar: شاعر كورال يوناني، من أصل أرستقراطي، ولد في سنة ٥٢٢ هـ أو سنة ٥١٨ ق. م. وسنة وفاته غير معروفة. وقد خلد في أغانيه الفائزين في الألعاب الرياضية الأولمبية في مصر الهيلينية. ولغته غير مستقيمة، وشعره يتميز بالفراغة، ولا سيما استخداما للبحر الشعري. (المترجم) .

(١٢٣) نقش أحد رؤساء الكهنة من الأسرة الحادية عشرة -الثانية عشرة- على جدران مقبرته الواقعة في مدينة أسيوط العبارة التالية: "فوق كل هذا قمت شخصيا بإتمام هذه المقبرة، كما أمرت بكتابة النقوش عليها. كل هذا أشرفت عليه بنفسى وفي أثناء حياتي" (نقل الاقتباس عن فرانك - Franke: حقايب - Heqaib، ٢٢) .

فالنصب التذكاري المتمثل في المقبرة يعبر فقط عن الرمز الخارجي لإنجاز حياتي ما خالد، كما تصوره لنا حياة إنسان، عاشها حسب تعاليم ومبادئ الأخلاق السائدة في مجتمعه. فالنصب الحقيقي في حياة الرجل هو ما يجمعه من فضائل وخصال حسنة. هكذا - تقريبا - يقول المثل المصري. ولهذا السبب فإن الفضائل والخصال الحسنة التي تتصل بعملية المبادلة العكسية بين الفرد والمجموعة؛ وهي الاعتراف بالجميل، والاعتزاز بالأهل والأسرة، وحب الانتماء للمجتمع، والتضامن، والولاء، والوعي بالمسئولية والالتزام بالواجبات، والوفاء، والبر والإحسان، كل هذه الخصال تلعب دورا مركزيا في النظام الأخلاقي المصري. وهذه الفضائل أيضا هي التي تحدد وتوجه حياة الإنسان في الدنيا وقبل الانتقال إلى عالم الموت. وكل ما يحدث هنا هو مجرد تطويعها إلى ما بعد الحياة الدنيا وسحبها إلى عالم الموت، وهذا من خلال شمولها للموتى أيضا<sup>(١٢٤)</sup>، فالأوامر التي يتضمنها القانون الأخلاقي المصري بأن يحافظ الإنسان على الشبكة الاجتماعية من الانهيار - وذلك من خلال التفكير الدائم من أجل الآخرين - تُستكمل في النداء الموجه إلى ضمير الإنسان في العالم الخارجي، والذي يقول: "تذكروا"، وهو نداء توجهه المقابر الأثرية المصرية آلاف المرات إلى الذاكرة الإحيائية للعالم الخارجي.

غير أنه ليس بالضرورة أن تكون الأشياء التي تبعث على الذكرى أثارا مادية فقط، بل يكفي مجرد الصوت، ومجرد ذكر الاسم لكي يبقى الإنسان خالدا. "الرجل يبقى على قيد الحياة، طالما أن اسمه يُذكر في الدنيا" - هكذا يقول مثل مصري آخر<sup>(١٢٥)</sup>.

(١٢٤) على أية حال، فإن التعبير المصري الذي يستخدم هنا لوصف هذا المبدأ لا يصريح بكلمة "التفكير من أجل الآخرين"، وإنما ينادي "بالعمل من أجل الآخرين". وبهذا المعنى يعرف أحد النصوص المصرية القديمة، وهو نص "المتة" (ومعناها: الحقيقة، النظام، العدالة، مجانية الصواب) المفهوم الأساسي للنظام الأخلاقي المصري، كما يلي: "أجر الإنسان المامل من أجل الآخرين هو أن يعمل الآخرين من أجله. وبهذا يتحقق معنى الميتة في قلوب الآلهة". أما كون أن مقولة "العمل من أجل الآخرين" هذه لا تعني في واقع الأمر شيئا آخر سوى "التفكير من أجل الآخرين" بمفهوم "الذاكرة الإحيائية"، الذاكرة الخاصة بإحياء ذكرى الموتى، فهذا يظهر بوضوح من كلمات الشكوى التالية: "لم نبث حديثي اليوم؟ قلم يعد هناك أحد يتذكر الاسم، ولم يعد هناك أحد اليوم يعمل من أجل الآخرين الذين سبق وأن عملوا من أجله". قارن المؤلف في ١٩٩٠ ص ٦٠ إلى ص ٦٩.

(١٢٥) المثل المصري القديم لا يزال يعيش حتى اليوم في المثل المصري الفارح: "إللى خلف ما ماتش".

(المترجم)



إن مبدأ التذكر "memoria" في هذين البعدين السابقين: يعد "الإنجاز" الذي يطلب لنفسه التذكرى من قبل الآخرين، ويعد "الإحسان" الذي يدفع إلى التذكر. هذا المبدأ موجود وقائم في كل المجتمعات البشرية بصورة أو بأخرى ، فالأمل في أن يعيش الإنسان في ذكرى الآخرين، وكذا التصور أن يصطحب الإنسان موته معه في حاضره المتجدد باستمرار عن طريق تذكرهم، هذان الأمران يعدان من البنى الأساسية العالمية للوجود الإنساني الموجودة في كل حضارات العالم بلا استثناء (قارن م. فورتن في ١٩٧٨).

فتذكر الموتى يعبر بطريقة نسقية عن ذاكرة من النوع الذى يؤسس الجماعة (انظر ك. شميت في ١٩٨٥) ففي ارتباط المجموعة بموتها ، وتواصلها معها ، وتذكرها إياهم في شكل الرجوع إلى الماضى تستوثق الجماعة من هويتها. وفي التزام المجموعة وواجبها نحو تذكر بعض أسماء أفرادها يكمن نوعا من الانتماء لهوية سياسية اجتماعية. وقد بين ر. كوزيلك، أستاذ التاريخ في جامعة "بيليفيلد"، كيف أن التماثيل ، والنصب التذكارية تُعد في الواقع بمثابة "بنايات وتأسيسات لهوية الأحياء" (قارن: ر. كوزيلك في ١٩٧٩) ، وعندما تصبح أسماء الموتى بالآلاف - كما في حالة النصب التذكارية لضحايا الحرب - أو عندما تكون الصلة بالشخص المراد إحياء ذكره غير محددة أو مجهولة - كما في حالة النصب التذكاري للجندى المجهول - فإنه يبرز هنا في المقدمة العنصر الباعث على التطابق والاندماج مع الهوية بشكل واضح. ويقول "ب. أندرسون" في هذا السياق: "بالرغم من أن هذه القبور لا تحوى في داخلها رفات موتى ، ولا تضم في جنباتها أرواحا خالدة، إلا أنها مع هذا مفعمة بالتصورات القومية الخيالية"<sup>(١٢٦)</sup> (أندرسون ١٩٨٣ ، ١٧) وحتى تقديس رفات القديسين يدخل أيضا في هذا السياق الخاص بتذكر الموتى المؤسس للجماعة والمثبت لهويتها ، فلا ينبغي أن ننسى أن كانتراثيات مدن العصور الوسطى، باعتبارها رموزا مركزية لهوية ساكنى المدن، قد بنيت فوق مقابر ورفات القديسين، وأن هذه الكانتراتيات قد شيدت

"Void as these tombs are of identifiable mortal remains or immortal souls," (١٢٦) they are nonetheless saturated with ghostly national imaginings".

فوق عظام الكبار من القديسين بقدر المكان؛ وكلما ارتفعت درجة القديس؛ كلما كان ذلك من الأفضل (وأحسن شيء أن يكون القديس بدرجة حوارى) ، وكانت تقوم أحيانا فى العصور الوسطى حروب ضارية بسبب ملكية هذه العظام المقدسة (قارن ب. كوتنج فى ١٩٦٥) ، وهناك حالة مشابهة تمثل أمامنا فى الصلاة التذكارية التى يحفظ فيها جسد الزعيم الصينى "ماو تسي تونج"؛ حيث يجد اللاحق (الزائر) الشرعية والمبرر لوجوده ولهويته من خلال الشعيرة التى أقامها للسابق (الميت) ، فتأمنين موميا "ماو تسي تونج" التى تم تحصينها ضد السرقة أو الاعتداء فى حال أى انقلاب سياسى محتمل، وذلك باستخدام إجراءات فنية معقدة، يعتبر فى الوقت نفسه مثالا لما يمكن أن يؤدى إليه الإفراط فى عملية تقديس الرفات من الارتباط ، والتعامل مع الهوية. فمن يستطيع أن يستحوذ لنفسه على رفات الموتى المهمين، فإنه يملك بهذا فى يده عنصرا مهما من عناصر شرعية هويته ووجوده.

## (ب) الذاكرة والتراث

سبق أن أشرنا إلى أن الذكريات التى تحفظ فى "الذاكرة الاتصالية" لا يمكن الاحتفاظ بها - بطبيعة الحال - إلا لوقت محدود. وما من باحث وضع أيدينا على هذه الحقيقة ، وبهذا الشكل الواضح مثلما فعل "موريس هالبفاكس" ، الذى تتمتع نظريته حول الذاكرة بميزة كبيرة جدا؛ وهى أنها تصلح فى الوقت نفسه لأن تكون أيضا نظرية "للنسيان" ، وسوف نعود إلى هذه القضية فى سياق آخر؛ إذ إننا خصصنا فى كتابنا هذا دراسة ميدانية مستقلة حول مشكلة الذكريات المعرضة لخطر النسيان ، وذلك لأسباب خاصة بالاتصال، وبالتالى وجب تثبيت هذه الذكريات فى قوالب حضارية، وقد استعنا فى بيان هذا بمثال "سفر التثنية" (١٢٧) (راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب، النقطة الثانية) ، أما الآن فنريد أن نعود مرة أخرى إلى "هالبفاكس" ، وإلى الأسس النظرية التى وضعها .

(١٢٧) السفر الخامس فى العهد القديم.

إن "هالبفاكس" يفرق بين "الذاكرة" و "التراث" بمفهوم يتقارب مع تفريقنا بين الذكرى "السبيرة" - الخاصة بسيرة حياة - والذكرى "المؤسسية" حضاريا، أو الفرق بين "الذاكرة الاتصالية" و "الذاكرة الحضارية"، وقد ركز "هالبفاكس" اهتمامه الأساسي على عملية تحول وانتقال الذكرى الحية المعاشة (memoire vecue) وذلك فى اتجاهين ، أو فى صورتين مختلفتين من صور التدوين الكتابي، أطلق ("هالبفاكس") على إحداهما اسم "التاريخ" (histoire) ، وعلى الأخرى اسم "التراث" (tradition). فبجانب الاتجاه إلى تناول الموضوعى والتقييم النقدي والأرشفة النزيهة غير المتحيزة للمناطق الحضارية التى تم تفرغ مضمونها من الذكرى - وهذا هو مفهوم "التاريخ" histoire عند هالبفاكس - يوجد اتجاه آخر فى الحضارات يتجسد - حسب هالبفاكس أيضا - فى الاهتمام الشديد بتثبيت وحفظ بصمات الماضى الأخذ - لا محالة - فى الاندثار، وهذا باستخدام كل الوسائل الممكنة؛ وهذا هو الجانب "الذكرى" الذى يطلق عليه هالبفاكس اصطلاح "تراث" (tradition) (١٢٨) ، فبدل أن يقوم الإنسان أو أن تقوم المجموعة فى كل مرة باسترجاع الماضى عن طريق إعادة تركيبه وإنشائه من جديد، بدلا من عملية الاستعدادات والتركيبات المستمرة للماضى، فإنه ينشأ فى هذه الحالة نوع من التوارث الثابت ، والنقل المرجعى للمعاني الحضارية ، وهذا النوع من التوارث ينفصل عن شبكة العلاقات الاتصالية الحية التى تحكم عملية الاتصال بين المجموعة ، ويستقل عنها تماما، ثم يتحول بعد ذلك إلى معنى يأخذ صفة

(١٢٨) سبق أن أوضحنا أن "هالبفاكس" يفرق بين مفهوم "الذاكرة" من جانب ومفهوم "التاريخ" من جانب آخر بطريقة جمل بها كلا المصطلحين مضادا للآخر : فالذاكرة عند هالبفاكس هى الماضى المعاش فى معنى المجموعة، الماضى الذى تسكنه المجموعة. الذاكرة تبحث دائما عن التشابهات والاستمراريات فى ماضى المجموعة. أما التاريخ فهو يسير على العكس: التاريخ يبحث دائما عن الاختلافات والانقطاعات، وعدم الاستمراريات التى تمرى ماضى المجموعة ، فإذا كانت الذاكرة تنظر إلى المجموعة من الداخل ، وتحاول أن تعطى صورة متسقة، فيها تواصل واستمرارية للماضى المجموعة، فإن التاريخ يعتمد التغيرات والانقطاعات التى تحدث فى هذا الماضى وحدها، فعلاقة التاريخ "بالذاكرة" علاقة تتابع: أى أن التاريخ يبدأ، حيث تنتهى ذاكرة المجموعة وتحلل بتعبير آخر: حيث لا يصبح ماضى المجموعة معاشا، حيث يصبح هذا الماضى مفرقا من المضامين الذاكراتية. المزيد حول هذه النقطة: راجع جزئية أعلى: التاريخ فى مقابل الذاكرة من هذا الفصل. (الترجم)

"القانونية والمرجعية" الحضارية<sup>(١٢٩)</sup> ويمثل قاعدة تعود إليها عملية إحياء الذكرى وعملية التذكر برمتها. وهذا النوع من التدوين الكتابي يُطلق عليه "هالبفاكس" اسم "التراث" في مقابل مصطلح "التاريخ".

وقد استطاع "هالبفاكس" من خلال استعراضه للفترات الأولى من تاريخ المسيحية أن يبين المراحل التي مر بها التوارث الحضارى والتحول والانتقال الذى حدث فيه ؛ أى تحول وانتقال الذكرى من الذكرى الحية "المعاشة" التى لا تزال تعيش فى عملية الاتصال (الذكرى الاتصالية) إلى الذكرى المحفوظة المعتنى بها ، والمخزونة فى المتحف الحضارى للمجموعة (الذكرى الحضارية) ، والمثال الذى استعرضه "هالبفاكس" هنا هو تاريخ المسيحية الأولى ، فى المرحلة الأولى من تاريخ المسيحية، التى يسميها "هالبفاكس" "مرحلة التكوين والبناء" ، كان الماضى والحاضر متحدان فى الوعى الشعورى للمجموعة ، فالماضى والحاضر فى هذه المرحلة كانا شيئا واحداً، ويقول هالبفاكس فى هذا الصدد: "فى تلك المدة من تاريخ المسيحية كان من الصعب التفريق داخل هذا الدين الجديد - الذى كان لا يزال قريباً من أصوله - بين ما نسميه ذكرى وما نسميه وعى الحاضر . فالماضى والحاضر قد امتزجا آنذاك ؛ وذلك لأن دراما الإنجيل حتى تلك اللحظة لم تكن قد انتهت بعد" (قارن: ١٩٨٥ أ، ص ٢٦٢) .

فى هذه المرحلة ؛ مرحلة المعاشة الحية والوجدانية، المرحلة التى كان فيها المسيحيون الأوائل معنيين بشكل حى ومباشر، بتعبير آخر: فى الحالة الطبيعية الأولى للذاكرة الجماعية، كانت المسيحية الأولى تمثل حالة نموذجية فريدة لمجموعة اتصالية، لا تعيش الذكرى ، وإنما تعيش أهدافها، ولكنها كانت تفعل هذا فى ظل وعى وإدراك من التوافق بين أهداف المجموعة ، وبين التاريخ الذى تعيش فيه المجموعة ذاتها. فى هذه المرحلة كانت المسيحية "بعيدة كل البعد من عقد مقابلة بين الماضى والعصر الحاضر" ، فلم يكن ثمة الاتجاه أو الخط الواضح لمثل هذه المقابلة، وهو ما تكون فيما بعد مع تأسيس الكنيسة الأولى فى المسيحية. فى هذه المرحلة كان كل

(١٢٩) حول مصطلح "القانونية" الحضارية، راجع الفصل الخامس بمعنى مصطلح "القانون الحضارى" أو "المرجعية الحضارية" (Kanon) ، فى هذا الكتاب. (المترجم) .

شيء على اتفاق مع المسيحية، وكانت هناك فقط مواقف حياتية قليلة تشذ عن هذا الاتفاق، فلما كانت المسيحية الأولى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالزمن الحاضر آنذاك، بل وملتصقة به، كان من السهل عليها أن تدمج في داخلها التيارات المعاصرة على اختلاف أنواعها، ولم تضطر أن تأخذ من هذه التيارات موقفا عقائديا متعصبا، ويمكن تلخيص كل هذا في جملة واحدة: وهي أن كل تصورات وذكريات المسيحية كانت في ذلك الحين - كما يقول هالبفاكس - "متشعبة بالوسط الاجتماعي آنذاك ومفرقة فيه" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٢٨٧)، وفي نهاية المطاف نشأ في هذه المرحلة توحيد، أو اتحاد بين الذاكرة والمجتمع. فلم يكن هناك حتى ذلك الحين انقسام في المجتمع المسيحي بين طائفة الإكليروس (طبقة القساوسة ورجال الدين) وبين عامة المؤمنين: "فحتى ذلك الوقت كانت الذاكرة الدينية تعيش وتؤثر في كل أفراد جماعة المؤمنين، وكانت تنصهر وتمتزج فعلا مع الذاكرة الجماعية للمجتمع كله" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٢٨٦).

أما في المرحلة الثانية من مراحل المسيحية، والتي يحدد هالبفاكس بدايتها بالقرنين الثالث والرابع، فقد تغير كل شيء. ففي هذه المرحلة بدأ أولا المجتمع الديني في الانزواء على نفسه، وقام بعد ذلك بتأسيس وتثبيت تراثه الخاص به ووضع التعاليم الخاصة به، ثم قام بفرض طبقة الإكليروس على عامة الشعب، وكانت هذه الطبقة لا تتكون من أصحاب المناصب القيادية، أو القائمين على الإدارة داخل المجتمع المسيحي - كما كان الأمر من قبل - وإنما كانت تمثل مجموعة منفصلة على نفسها، بعيدة عن العالم، مصوبة كل اهتمامها نحو الماضي، كل شغلها الشاغل هو حفظ ذاكرة الماضي" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٢٦٩).

ولما كان تغير الأوساط الاجتماعية أمرا حتميا - وهذا الشيء حدث في العالم المسيحي آنذاك - لذا بدأ النسيان يقسل إلى تلك الذكريات التي كانت موضوعا داخل هذه الأوساط، وبحلول النسيان في هذه الذكريات بدأت النصوص تفقد بديتها وبديهة فهمها، وأصبحت تحتاج إلى الشرح والتفسير. وحل من الآن فصاعدا العمل المنظم لحفظ الذكرى محل الذاكرة الاتصالية، وتولت طائفة الإكليروس وحدها مهمة تفسير النصوص المقدسة، التي لم تعد بديهية في عصرها، ولم تعد تناسبه بشكل ذاتي؛ نظرا لتغير الأوساط الاجتماعية، فالنصوص أصبحت تتكلم بلغة غير لغة

العصر، بل ووقعت في توتر مضاد لزمانها الحاضر، وكان لابد من وجود مرجعية لاهوتية أو حاكمية دينية تحدد وتؤمن إطار التفسيرات الممكنة للنصوص. وقامت هذه "الحاكمية اللاهوتية" بالتالي بتطويع الذكريات مع تعاليم الدين السائد. وتماشا كما أن المؤرخ يبدأ في إدارة دفة الأحداث في اللحظة التي تختفي فيها الذاكرة الجماعية لجماعة ما وتحلل، فإن المفسر يبدأ هو الآخر في الظهور على مسرح الأحداث عندما يفقد النص بديهيته، ويضيع الاستيعاب الحي للنص. وفي هذا السياق يقول هالبفاكس: "ولأن الإنسان قد نسي معاني بعض الصيغ والأشكال اللغوية، كان لابد من شرحها وتفسيرها" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٢٩٢)، ويتفق هذا القول تماما مع ما ذهب إليه عالم اللاهوت البروتستانتي "فرانتس أوفريبك"، والذي عبر عن هذه الفكرة بشكل أكثر وضوحا عندما قال: "لم تكلف الأجيال التالية نفسها عناء فهم هذه النصوص، وإنما اقتصرنا فقط على تفسيرها وشرحها" (١٢٠).

(١٢٠) راجع: "فرانتس أوفريبك" Franz Overbeck في ١٩١٩، ص ٢٤. كما أن أفكار هالبفاكس" تلتقي مع نيته في مسألة التفريق بين التاريخ والذاكرة، فإنه تتلاقى هنا أيضا أفكار هالبفاكس" حول مسألة التفريق بين الكتابة والذاكرة مع أفكار صديق "نيته" فرانتس أوفريبك" حول التفريق الذي وضعه بين "التاريخ الحقيقي الأصلي" و"التاريخ فقط"، وبين "النصوص الحقيقية الأصلية" و"النصوص فقط" (المؤلف). لا يخفى أن هنالك فرق كبير بين "التاريخ" - كما هو - و"التاريخ" - كرواية - بين النص الأولي والنص كتفسير. هذا الفرق يذكر كثيرا بالفرق بين الفهم وبين التفسير والشرح. ففهم النص المفروض فيه أن يتم بشكل مباشر وبدون واسطة. والسؤال الذي يطرحه "التركيبيون" هنا حول قضية: هل يوجد حقيقة فهم حقيقي وأصلي للنص أو أن الفهم هو نفسه في النهاية مسألة تركيب ونسج سياقات يلعب فيها "العقل الفاهم"، الدور الأساسي ويبقى في النهاية مرهونا بظروف ومعطيات هذا "العقل الفاهم" نفسه؟ هذا السؤال يبقى هنا مطروحا. وهو سؤال له وجاهته أيضا. أما "التفسير" فهو فهم للنص يتم بواسطة بين "العقل الفاهم" وبين معنى النص المقصود فهمه، فالتفسير هو في حقيقة الأمر نوع من الالتفاف على الفهم الحقيقي للنص، نوع من وضع فهم مسبق للنص الذي ينبغي على الإنسان أن يبدأ في لحظة قراءته له أن يفهمه. مشكلة "الفهم" هذه مشكلة يعالجها علم "الهيرمينيوطيقا". وتجدر الإشارة هنا إلى أفكار "هانز جيوورج جادامر" حول مشكلة فهم النص. للمزيد راجع: Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Gruendzuege einer philosophischen

Auch derselbe: Hermeneutik im Rueckblick a.a.O. (Uebersztler) Hermeneutik, Band 1 und 2, J.C.B. Mohr, Tuebingen 1990).

## أنواع الذكرى الحضارية

### الذكرى الساخنة والذكرى الباردة

#### ١ - أسطورة الحاسة التاريخية

كان قد حان الوقت منذ عشرين عاما مضت للتصدي للاعتقاد السائد بأن الشعوب الشفاهية - غير الكتابية - لا تمتلك وعيا بالتاريخ، بل ولا تمتلك تاريخا أصلا ، فقد أطلق المؤرخ الألماني "روديجر شوت - Ruediger Schott" في محاضراته التي ألقاها بجامعة "مونسستر" بصدد توليه كرسي الأستاذية هناك (١٩٨٦) - وقد ذاع صيت هذه المحاضرة فيما بعد - العنوان لرؤية أكثر علمية حول هذه المسألة، وفي أيامنا هذه ساعد الاتجاه المعروف الآن باسم "التاريخ الشفوي - Oral Histroy" على فك الارتباط القائم بين التاريخ والكتابة، بحيث إنه لم يعد ارتباط التاريخ بالكتابة أمرا حتميا، فتصور ارتباط التاريخ بالكتابة لم يعد قائما، ومنهج "التاريخ الشفوي" قضى على هذا التلازم ، فالوعى بالتاريخ قد تحول إلى ظاهرة كونية أنثروبولوجية، تشترك فيها كل الحضارات، وليست قاصرة على الحضارات الكتابية وحدها. وقد سبق إلى هذا المعنى عالم الأنثروبولوجيا الحضارية "إ. روتهاكر - E. Rothacker"؛ ففي عام ١٩٣١ وصف روتهاكر "الوعى بالتاريخ" أو ما أطلق عليه أيضا مصطلح "الحاسة التاريخية" بأنه غريزة فطرية عند جميع البشر، تدفع لتثبيت أحداث وشخصيات الماضي، وتدعو للتذكر ولرواية هذه الأحداث<sup>(١٣١)</sup>، ويعرف "شوت" "الحاسة التاريخية" بأنها "صفة أساسية من صفات الإنسان، ترتبط مطلقا بقدرته على الحضارة والتحضر"؛ وبهذا المفهوم أصل "شوت" لهذه الغريزة الطبيعية في الإنسان، وعدها جزءا من الوظائف الإنسانية؛ إذ استطاع أن يبرهن على أن "التوارثات التاريخية الشفوية - من حكايات ونقل شفوي للتاريخ إلى أخرى - تكون أكثر ارتباطا بالمجموعات البشرية التي تتحدث عن حياتها ومصائرهما من تلك الكتابات التاريخية التي تكون مدونة". فهذه

(١٣١) راجع: "روتهاكر - Rothacker، "الوعى بالتاريخ - Das historische Bewusstsein"، في: مجلة العلوم الألمانية، العدد ٤٥، ١٩٣١. الاقتباس نقلا عن: "شوت - Schott 1968، ص ١٧٠.

الموروثات لا ترتبط بالمجموعات التي تختص بها فحسب ، بل تكون في الوقت نفسه ذات قدرة رابطة ، تربط بين أفراد المجموعة بعضهم البعض ، فهي تمثل إذن أقوى الوسائل للارتباط بين أفراد المجموعة ، وأكثرها إلزاما في الوقت نفسه ؛ وذلك لأنها تخبر عن الأحداث التي تبني عليها هذه المجموعة "الوعي بوحدتها وبناتيتها وخصوصيتها". وما يصفه "شوت" على أنه "حاسة تاريخية" أسماء عالم الاجتماع الأمريكي "إ. شيلس - E. Shils بحاسة الماضي" (sense of the past) ، وندين ل"إ. شيل" بواحد من أهم الانجازات العلمية في مجال ما يمكن أن نطلق عليه اسم "علم اجتماع التوارث التاريخي" (إ. شيل ١٩٨١) ؛ إذ يذكر "إ. شيل" (انظر: "حاسة الماضي" ١٩٨١ ، ص ٥١ وما بعدها) "إن معرفة الماضي، وحرمة الماضي ، وقديسيته ، والتعلق به ، وتقليده ، وأيضا رفضه ومعارضته - ما كان لكل هذه الأشياء أن توجد ، لو لم يكن هناك عضو وظيفي ذهني خاص بها".

لا شك في أن هذا كله صحيح ، وصحيح لدرجة أنه لم يعد اليوم في حاجة إلى أن نؤكد عليه من جديد ، ولكن السؤال الذي أصبح اليوم أكثر أهمية هو - من جهة أخرى - إذا كان الأمر إذن هكذا ، وأن هناك فريزة أو عضوا وظيفيا داخل الإنسان يشكل ما يسمى بحاسة الماضي ، فلماذا تكون هذه الفريزة الفطرية في بعض المجتمعات والحضارات أكثر تطورا عما تكون عليه في المجتمعات الأخرى (١٣٢) ؟ وفصلا عن ذلك يبدو أن هناك مجتمعات لا تحاول فقط التقليل من تطور هذه "الحاسة" أو هذه "الفريزة" - إذا كانت موجودة أصلا - وكبح جماحها ، بل أكثر من هذا تحاول هذه المجتمعات أن تعترض طريق هذه "الحاسة" وتعمل ضدّها ؛ وإذا فإني أشك في أنه يوجد فعلا شيء اسمه "الحاسة التاريخية" ، وأعتقد أن مصطلح "الذاكرة الحضارية" أنسب هنا ، وأكثر احتياطا من ذلك المصطلح. وأود أن أنطلق هنا من حقيقة - متفقاً تماما مع آراء "نيتشه" في هذا السياق - فحواها أن الإشارات والعلامات التابعة لجهاز التكوين الطبيعي للإنسان إشارات تتجه نحو النسيان أكثر من اتجاهها نحو التذكر ، وأنه

(١٣٢) ويذكر "شوت" في هذا السياق: "على أية حال تختلف الدرجة التي يمكن أن تصل إليها الحاسة التاريخية في نموها ، وانتشارها داخل المجموعة ، وكذلك تختلف الكيفية التي تتطور بها اختلافا كبيرا من شعب إلى شعب" شوت ١٩٦٨ ، ص ١٧٠ .



بالتالى ليست ظاهرة النسيان هى التى تحتاج إلى تعليل وشرح ، وإنما حقيقة أن الإنسان يتذكر، حقيقة اهتمامه بالماضى، ويحث وتمحيص الماضى هى العناصر التى تحتاج منا إلى الشرح والتعليل ؛ فالنسيان هو الأصل والتذكر هو الفرع ، فبدلاً من الالتجاء لغريزة أو حاسة معينة، أتصور أنه من الأجدى والأففع أن نطرح السؤال فى كل حالة على حده، وهو: ما الذى يدعو الإنسان إلى أن ينصرف إلى الاشتغال بماضيه ، ويحاول توظيف هذا الماضى ؟ وتستقرعى انتباهى هنا حقيقة مضمونها أنه حتى وقت قصير نسبياً لم يكن يُنظر إلى هذا الاهتمام بالماضى على أنه من قبيل الاهتمام "التاريخى" البحت، بل كان يُنظر إليه فى الوقت نفسه على أنه اهتمام أكثر شمولاً ، وأكثر تحديداً يتصل بقضايا شرعية الوجود، ومبررات حياة المجموعة، والتلاحم بين الماضى والحاضر، والتغيير، إلى آخر كل هذه المعانى. ويعتبر هذا الاهتمام بالماضى جزءاً من ذلك الإطار الوطنى الذى نحدده عادة بمصطلحات مثل "الذكرى، التوارث التاريخى، والنقل، والهوية". وبهذا المعنى نريد أن نسأل هنا عن "معوقات" و "منشطات" الذكرى التاريخية ، وهى عبارة عن عوامل موجودة فى المجتمع تعمل : إما على سد هذه الذكرى وكبتها ، أو على بعثها وتنشيطها. وتدعونا الحضارة المصرية القديمة لمثل هذه النظرة بصفة خاصة ، فنحن هنا أمام مجتمع يقف ماضيه شاهداً أمامه بصورة واضحة للعيان، مجتمع حصر حدود هذا الماضى وقاسها وعرفها زمنياً فى شكل العائلات التاريخية وقوائم الملوك، إلا أنه بالرغم من كل هذا لم يستطع أن يستفيد كثيراً من هذا الماضى.

## ٢ - النظرة الباردة والنظرة الساخنة للذكرى

ولعرفة جذور هذه القضية كان لزاماً علينا أن ننطلق من آراء "كلود ليفى- شتراوس" ونقسمه الشهير للمجتمعات إلى "مجتمعات باردة" و "مجتمعات ساخنة". وهو تقسيم استند إليه ر. شوت فى بحثه المذكور آنفاً. ويعرف "كلود ليفى- شتراوس" "المجتمعات الباردة" بأنها تلك المجتمعات التى تسعى "عن طريق إنشاء مؤسسات وآليات معينة فى داخلها إلى محو وإلغاء كل التأثيرات الخارجية والداخلية التى يمكن

للعوامل التاريخية أن تؤثر بها على توازنها واستمراريتها. ويتم التصدى لهذه التأثيرات بطريقة آلية عفوية<sup>(١٣٣)</sup> ، وفي موضع آخر من هذا السياق يتحدث كلود ليفي - شتراوس عن "الحكمة" التي تتميز بها المجتمعات الباردة عن المجتمعات الساخنة. فهو يرى أن المجتمعات الباردة قد اكتسبت - على ما يبدو - حكمة خاصة، أو احتفظت لنفسها بنوع من هذه الحكمة التي تدفعها إلى المقاومة المستميتة لكل تغيير يطرأ على بنيتها ، ويكون من شأنه أن يمكن من تسرب التاريخ إلى أوصالها. أما المجتمعات "الساخنة" ، فهي على العكس من ذلك؛ إذ تتميز بوجود "حاجة جامحة للتغيير" في داخلها. فهي قد تشربت تاريخها وصيرورتها التاريخية ، وأصلتهما في ذاتها لكي يكونا بمثابة القوة المحركة "الموتور" لتطورها (leur devenir historique) فبرودة المجتمعات بالمعنى المذكور أعلاه ليست مجرد كلمة أخرى - وبالتالي ليست استعارة - لما يطلق عليه الآخرون "اللاتاريخية" أو "انعدام الوعي بالتاريخ". فما يسميه كلود ليفي - شتراوس "بالبرودة" لا يعنى نقص أو فقدان شيء، وإنما يعنى - على العكس من ذلك - إنجازا إيجابيا ينسب إلى "حكمة" معينة ومؤسسات اجتماعية خاصة بإنتاج هذه الحكمة ، "فالبرودة" لا تمثل حالة الصفر بالنسبة للحضارة، بل هي شيء يجب الإتيان به، يجب إنجازه وتوليد - إن صح التعبير - فالقضية الآن لا تتعلق فقط بالسؤال عن القدر والحجم ، وعن الصور والأشكال التي كونت بها مجتمعات بعينها وعيا بالتاريخ، ولكن الأمر يتعلق في الوقت نفسه بالسؤال عن أي مدى وبأي قدر؟ وفي أية صور؟ وبمساعدة أية من المؤسسات والآليات الاجتماعية استطاع مجتمع ما أن "يجمد" التغيير في داخله؟ فالحضارات "الباردة" لا تعيش في ظل نسيان شيء تذكره الحضارات "الساخنة"، وإنما تعيش في ذكرى أخرى مختلفة عن ذكرى المجتمعات "الساخنة". ومن أجل هذه الذكرى، ومن أجل الاحتفاظ بها، كان لابد من منع التاريخ من التسرب إلى هذه المجتمعات ، ولتحقيق هذا الفرض وجدت تقنيات وأدوات خاصة بالذكرى "الباردة".

(١٣٣) كلود ليفي-شترلاوس ١٩٦٢ ، ص ٧٠٣ : الفكر المتوحش - "Das wilde Denken"، فرانكفورت ١٩٧٣ ، ص ٢٧٠ . قارن أيضا: المؤلف نفسه في ١٩٦٠ ، ص ٣٩ .

وبالنسبة لـ ليفي - شتراوس فإن التقسيم الذي وضعه للمجتمعات والحضارات، وتصنيفها إلى مجتمعات "باردة" وأخرى "ساخنة"، ما هو إلا مجرد تسمية أخرى أكثر مناسبة من ذلك "التصنيف غير الموفق"، الذي نادى به البعض، وهو تقسيمهم المجتمعات والشعوب إلى: "شعوب بلا تاريخ، والبقية الأخرى من الشعوب" (قارن ١٩٦٢، ٢٠٩)، فبالنسبة لـ ليفي - شتراوس يتساوى هذا التقسيم في المعنى مع التقسيم السائد للمجتمعات والشعوب إلى: بدائية - متحضرة، شفوية - كتابية، غير منتظمة في دولة - منتظمة في دولة. فالبرودة والسخونة تمثلان إذن بالنسبة له القطبين النموذجيين لعملية الحضارة، والتي تقود بالضرورة من "البرودة" في اتجاه "السخونة"، ولكن ليفي - شتراوس بهذا القيد الذي فرضه على تقسيمه قد حرم نفسه من الثمار الحقيقية لأرائه وأفكاره؛ ولهذا فلم يستطع - حسب رؤيتي - أن يستثمر أفكاره بشكل جيد إلى ما هو أبعد من مجرد هذه النظرة الشاملة التي قدمها، وأريد في هذا البحث أن أوسع قدر الاستفادة من التصنيف الذي وضعه كلود ليفي - شتراوس، وأن أذهب به إلى أبعد مما ذهب إليه هو. وأعتمد في تفسيراتي هنا على ملاحظتين:

١ - توجد مجتمعات متحضرة وكتابية ومنتظمة في دولة، ولكنها على الرغم من هذا تعتبر من قبيل المجتمعات "الباردة"، بمعنى أنها "تقاوم تسرب التاريخ إلى داخلها بشكل مستमित". وأذكر هنا فقط حالتين كلاسيكيتين لهذا النوع من المجتمعات؛ هما: مصر القديمة، واليهودية في عصورها الوسطى. ففي كلتا الحالتين نرى بوضوح أن رفض التاريخ، والوقوف ضده يخدمان وجود ذكرى من نوع آخر، ففي حالة مصر أطلقت على هذه الذكرى مصطلح "الذاكرة الأثرية"، المعبد "كذاكرة حضارية" (١٣٤)، وبالنسبة لليهودية في عصورها الوسطى، فقد اختار ي. ه. يروشالمي - Y. H. Yerushalmi ١٩٨٢ بالتحديد صيغة الأمر "ذاخور"؛ أي: "تذكرى يا إسرائيل" (١٣٥) لتكون عنواناً لتحليل رائع قام به حول هذه القضية، ففي اليهودية (١٣٤) قارن المؤلف في ١٩٨٨، ص ١٠٧ إلى ص ١١٠ .

(١٣٥) ترد هذه الصيغة "تذكرى يا إسرائيل" في مواضع متفرقة من التوراة. وصيغة الذكرى هذه أو الأمر بالذكور "تذكروا يا بني إسرائيل" هي التي تقف في وجه التاريخ، ولا تمنحه الفرصة إلى التسرب، وهذه سمة من سمات المجتمعات والحضارات "الباردة"، التي تقاوم تسرب التاريخ إليها. مثلاً في سفر التثنية ٩ - ٧. "واذكروا يا بني إسرائيل ولا تنسوا كيف أعظم الرب، إليكم، في البرية، قارن أيضاً التثنية ٩ - ٢ وما بعدها. (الترجم)

كانت صيغة الأمر هذه: "تذكرى يا إسرائيل" هي التي تقف حائلا في وجه التاريخ، وتمنع التاريخ من التسرب من أجل الحفاظ على ذكرى معينة ؛ ولذا فإنه يبدو لى أنه من الأثرى والأجدى، بدلا من مجرد إعادة تسمية الحضارات البدائية والحضارات المتعدية "بالحضارات الباردة" و"الحضارات الساخنة"، أن تترك هذا التصنيف برمته، مع الاحتفاظ - على أية حال - بالنسق الارتقائى التطورى للحضارات، وأن نفهم "الباردة" و"الساخنة" على أنهما رؤى وأنواع حضارية داخل الحضارة الواحدة، وليس على أنه توجد حضارات بأكملها تسمى "باردة" وأخرى بأكملها تسمى "ساخنة". "فالبرودة" و"الساخنة" تفهمان هنا على أنهما إستراتيجيات من النوع السياسى الخاص بالذاكرة، موجودة فى كل وقت، بغض النظر عن وجود الكتابة ، أو التقويم الزمنى ، أو التقنيات التوثيقية أو السيادة ، وهى كلها عناصر تولد "الساخنة" داخل الحضارات ، فنحن هنا أمام رؤى وضروب للذاكرة الحضارية ، فمثلا يمكن فى إطار الرؤية ( Option ) "الباردة" للذاكرة الحضارية أن تتحول الكتابة ومؤسسات السيادة فى المجتمع إلى أدوات لتجميد التاريخ.

٢ - ليس من الضروري أن تكون المجتمعات والحضارات "باردة" كلها أو "ساخنة" كلها؛ إذ من الممكن تمييز عناصر "باردة" وأخرى "ساخنة" داخل المجتمع الواحد ، أو الحضارة الواحدة. وقد أطلق عالم النفس الإثنولوجى "م. إردهايم - Erdheim" على هذه العملية مصطلحي: "نظم التبريد" و"نظم التسخين" داخل الحضارة الواحدة. فنظم التبريد" هى - من جانب - تلك المؤسسات التى تستطيع "الحضارات الباردة" من خلالها وبمساعدهتها أن تجمد التغيير التاريخى ، وقد بحث إردهايم "الشعائر المتبعة عند بعض الشعوب البدائية الخاصة بقبول الصبية فى مجتمع الرجال على أنها تعتبر "نظما تبريدية" داخل هذه الحضارات<sup>(١٣٦)</sup> ، ومن جانب آخر هناك مجالات معينة كامنة فى سياقات المجتمعات "الساخنة" يمكن النظر إليها على أنها من قبيل "نظم التبريد" الحضارية، على سبيل المثال يمكن اعتبار "العسكرية"<sup>(١٣٧)</sup> أو "الكنيسة" داخل المجتمعات "الساخنة" "نظما تبريدية".

(١٣٦) انظر: م. إردهايم: "الفاعلية والتطور الحضارى"، فى: ١٩٨٤ ، ٢٧١ وما بعدها .

(١٣٧) قارن مقالة: "مجتمعات ساخنة وعسكرية باردة"، فى: ١٩٨٨ ، ص ٢٣١ - ٢٤٤ .

ويمكننا الآن - وفي ضوء هذا التقسيم بين الرؤية "الباردة" والرؤية "الساخنة" للمجتمعات فيما يتعلق بجانب التعامل مع التاريخ - أن ندقق صياغتنا لسؤالنا عن "معوقات"، و"منشطات" الوعي بالتاريخ، وبالنزكرى داخل الحضارات؛ فأما "المعوقات"، فهي تخدم "الرؤية الباردة" للتاريخ وللذاكرة، فالأمر هنا يتعلق بتجميد التغيير. والمعنى الذى يتم تذكره هنا هو المعنى الكامن فى نطاق الشئ المكرر والمعاد، الشئ المنتظم والمعتمد، وليس الشئ المبتكر الفريد وغير العادى، فهو معنى يكمن فى الاستمرار، لا فى الانقطاع، ولا فى التغيير، ولا فى التحول. أما "المنشطات" - فهي على العكس من هذا - تخدم الرؤية "الساخنة" للذاكرة والتاريخ، فالشئ الفريد الخاص، الشئ غير المألوف، غير المتكرر وغير المعاد هو وحده هنا الجدير بالتذكر، وهو وحده هنا الذى يعتبر ذا قيمة وذو معنى؛ لذا فإن الرؤية "الساخنة" تعتمد أكثر التحول والتغير، الصيرورة والتطور، أو حتى الانحطاط والتدهور وسوء الحال.

### ٣ - التحالف بين السلطة والذاكرة

تعتبر السلطة أو السيادة من "المنشطات" القوية لعملية التذكر، وفى المجتمعات التى لا تنتظم فى دولة ولا تعرف الأشكال السلطوية، نجد أنه - كما يذكر "شوت" فى بحثه السابق - "نادرا ما تمتد المعرفة التاريخية (...) فيها لأكثر من بضعة أجيال قليلة ماضية، بعدها تسقط هذه المعرفة - وبسرعة شديدة - فى غياهب عصر أسطورى سابق غير محدد المعالم، تُعرض فيه كل الأحداث على مستوى زمنى واحد" (انظر: شوت ١٩٨٦، ١٧٢)، وهذه هي "الفجوة السائلة" التى تحدث عنها "يان فانزينا" - (انظر ١٩٨٥)، وهى "الفجوة" التى تفصل بين الذكرى الحية المعاشة Jan Vansina للجيل المعاصر من جانب، وبين الأخبار المتوارثة والمنقولة عن "الأصول" الحضارية من جانب آخر. ومعروف أن هذه الأخبار التى تحكى "قصص" الأصول الحضارية تأخذ دائما طابع القدسية، وقد سبق أن ذكرنا أن الذكرى الحية لجيل ما تمتد بأفق زمنى يبلغ حوالى ٨٠ سنة إلى الوراء؛ وهو الأفق الذى تتحرك فيه الآن أبحاث "التاريخ الشفوى" - Oral History، وثبتت بوسائل البحث العلمى أنه يعتبر ظاهرة كونية من

ظواهر الذاكرة الجماعية ، وما من مكان يصادقنا فيه الوعي الجماعى بالتاريخ فى مثل هذه الصورة الطبيعية ، وفى مثل هذا الصفاء والنقاء ، كما يظهر فى "قصص المنشأ والأصول الحضارية".

على النقيض من المجتمعات التى لا تنتظم فى دولة ، أو فى أشكال سلطوية، فإننا نجد "اتجاها واضحا لتقسيم الزمن ووضعه فى مراحل وفترات عند تلك الشعوب التى كونت نظاما سياديا؛ كرئاسة قبيلة ، أو مؤسسات سياسية مركزية أخرى". والأمثلة المشهورة التى تساق هنا هى مثال الأسر الحاكمة عند قبائل "البولونيز"<sup>(١٣٨)</sup> (فى جزر هاواى وتاهيتى وغيرها) ، وسلاسل أنسابها التى تمتد إلى اثنين وعشرين جيلا، ومثال قبائل "التالينزى"<sup>(١٣٩)</sup> فى أفريقيا التى تمتلك أيضا سلاسل أنساب تبلغ الحجم نفسه، وتحدد مكان كل فرد من أفراد القبيلة بالأدوار التى يلعبها والحقوق التى يتمتع بها داخل دائرة نظام سياسى شامل (أنظر: م. فورس ١٩٥٤ ) ، وكمثال أيضا لهذا الشكل من التحالف بين السلطة والذكرى يمكن أن نسوق هنا قوائم ملوك مصر القديمة والسومريين<sup>(١٤٠)</sup>. فما من أدنى شك فى أن السلطة تحتاج إلى تأصيل من ناحية

(١٣٨) قبائل "البولينيز": Polynesian هم سكان "بولينيزيا" الأصليين. من جزر هاواى فى المحيط الهادى. ويرجع تاريخهم إلى ١٢٠٠ قبل الميلاد. وينقسمون إلى عائلات تعرف باسم "تونجا" و"ساموا"، ويشتركون فى عاداتهم مع بقية سكان جزر هاواى. (المترجم)

(١٣٩) قبائل "التالينزى": Tallensi.

(١٤٠) من المعروف أن "قوائم الملوك" التى دُونَ فيها القوائم المصرية والمكّام الآشوريون والبابليون تاريخهم، لا تمثل نوعا من الاشتغال بالماضى بمفهوم "التاريخ" المتصل فى الذاكرة أكثر من كونها وسيلة لقياس الزمن ، لقوائم الملوك. وأيضا كتب الأنساب لا تعتبر بهذا المعنى من قبيل "التاريخ"؛ لهذا السبب لم يحدث فى الحضارة المصرية القديمة مثلا اشتغال بالماضى، أدى إلى نشأة نوع من "ثقافة التاريخ"، فالنصوص الموجودة هنا - باستثناء نص أو نصين - لم تمش فى الذاكرة ، ولم تتواصل فى نصوص متأخرة أخرى. لم تنشأ هنا نصوص تواصلية، ولم تتكوّن "ميسكوسات" حول هذه النصوص، بل انقرضت جميعها ، ومن هنا وجهة النظر القائلة بأن كتب الأنساب ، وقوائم الملوك تعتبران من قبيل وسائل "قياس الزمن" أكثر من كونها نصوصا تؤسّس لثقافة التاريخ - بمفهوم التاريخ الذى يتشاك مع الذاكرة ، وسوف يتعرّض المؤلف فى سياق آخر لهذه القضية بالتفصيل (انظر النقطة رقم ٥ من هذا الفصل ، وأيضا الفصل الخاص بمصر القديمة). وأقصى ما يمكن أن تقوم به كتب الأنساب وقوائم الملوك هو التأصيل لذكرى بغرض البحث عن شرعية السلطة والتذكير بالنشأ ونحوه. (المترجم)

الاساس والمنشأ، تحتاج إلى شرعية من ناحية الأصل. ونريد أن نطلق على هذا الجانب من الظاهرة اسم "الجانب الاستنكارى الموجه إلى الماضى".

غير أن التحالف بين السلطة والذكرى له جانب مستقبلى أيضا ، فالحكام لا يفتصبون الماضى فحسب، وإنما يفتصبون المستقبل أيضا ؛ فهم يريدون أن يتذكرهم الآخرون ؛ ولهذا يشيدون لأنفسهم فى أعمالهم أنصبا وتمانيل، ويسعون إلى جعل أعمالهم مادة ترويهما الأجيال ، وتتغنى بها ، وتخلدها فى آثار وتمانيل، أو على الأقل توثقها فى الأرشيف والمحفوظات. فالسلطة تبحث عن الشرعية لنفسها بالاتجاه نحو الماضى، وتبحث أيضا عن الخلود بالاتجاه نحو المستقبل، وفى هذا الإطار الوظيفى الرسمى ذى الأيدولوجية السياسية يدخل كل ما وصل إلينا تقريبا من مصادر تاريخية من الشرق القديم ، وفى أحد النصوص المصرية من المملكة الوسطى (حوالى عام ١٩٠٠ ق. م) ، والذي يبشر بحلول عصر الرخاء والنماء بعد وفور فوضى سابقة، يظهر من بين علامات الرخاء وسيادة النظام أن رجلا "ابن رجل (كناية عن الأهل الكريم) سوف يشتهر اسمه فى الأفاق ، وسيبقى طول الدوام وفى كل مراحل الخلود" (١٤١) ، وهكذا يسعى أدب المملكة الوسطى إلى نشر الاعتقاد بأن النظام الاجتماعى لا يتحقق إلا من خلال الدولة الفرعونية المركزية وحدها (انظر: ج. بوزينر ١٩٥٦ ، وأيضا المؤلف ١٩٩٠ ) ، ولكن هذا يستتبع خلود الفرد (نظرية الخلود عند الفراعنة) باعتباره أهم مظهر لهذا النظام، ويعتمد خلود الفرد على ذاكرة الجماعة ، فبدون الدولة تنهار الأطر الحاكمة للذكرى الاجتماعية، ويانهيار هذه الأطر تصبح الطرق موصدة أيضا أمام الخلود.

#### ٤ - التحالف بين السلطة والنسيان

يمكن رصد التحالف بين السلطة والذاكرة - بجانب ما ذكرنا - من منحنى ثالث

(١٤١) انظر: نقرتى ب. ٦١ - ٦٢ ، تحقيق: هيك Helck ، ٥٢ وما بعدها: "أبشروا أيها الناس، يا من ستعيشون فى عصره؛ فابن أحد الرجال سوف يشتهر اسمه ، وسوف يبقى خالدا فى كل الأزمنة والعصور".

أيضا. وهذا يستلزم أن نعود مرة أخرى إلى "كلود ليفي- شتراوس" ونظريته التي تقول بأن السلطة بمفهوم "الاستثناء" المنظم سياسيا تولد "السخونة" داخل المجتمع. فالحضارات "الساخنة" تعمل - حسب التعبير الاستعارى الذى استخدمه "كلود ليفي- شتراوس" - تماما مثل "ماكينات البخار"، يتمثل "جهد الطاقة" فيها فى الفوارق الطبقيّة الموجودة فى داخلها، ويؤدى بالتالى إلى حدوث التحول فيها (انظر "إردهايم" ١٩٨٨ ، ٢٩٨ ) ، وقد ربط "إردهايم" هذه العلاقة القائمة بين الدولة و"الرؤية الساخنة" فى المجتمع بميل الحضارات أو المجتمعات "الساخنة" إلى تفضيل التراكيب الأفقية المستقيمة للتاريخ داخل هذه المجتمعات؛ حيث يقول فى هذا الصدد: "تتجه الحضارات الساخنة إلى الدولة، والدول تميل بالتالى إلى مركزة القوة فى أيديها ، فالنظرة الأفقية المستقيمة للتاريخ تمثل إذن المظهر الزمنى، كما أن مركزة القوة فى يد الدولة تمثل المظهر المكانى لعملية واحدة فى كلتا الحالتين ؛ وهى : تأسيس وتكريس السلطة" (إردهايم ١٩٨٨ ، ٢٢٧).

ولكن يبدو من الواضح أن "إردهايم" قد قلب الأمور هنا رأسا على عقب ، فليست الحضارات "الساخنة" هى التى تميل إلى الدولة، بل الحضارات المنتظمة فى شكل الدولة هى التى تميل إلى "السخونة" الحضارية. بيد إن هذه "السخونة" لا تنطلق - كما هو معلوم - من طبقة الحاكمين. بل الذى ينجح إلى التغيير والتبديل هى - بطبيعة الحال - طبقة المحكومين، المظلومين والمحرومين من الامتيازات. فالنظرة الأفقية المستقيمة للتاريخ هى - على العكس - لازمة من لوازم الطبقات الدنيا ، وعارضة من عوارضها. ويتضح هذا بصورة ظاهرة فى أكثر أشكال هذه النظرة تطرفا؛ وهى فكرة "نهاية العالم" الإنجيلية ، والتى سادت العالم القديم كله (والعالم الحديث أيضا) ، وتم توظيفها كأيدولوجية للعديد من حركات المعارضة الثورية (قارن: هيلهولم ١٩٨٣) ، فالقهر والظلم يعدان من "المنشطات" للفكر التاريخى ذى النظرة الأفقية المستقيمة، يعدان من "المنشطات" لبناء أطر لتكوين المعانى الحضارية، تظهر فيها (أى فى هذه الأطر) "القطيعة المعرفية" والفصل بين الماضى والحاضر، أو ما يمكن أن نسميه بالشرح التاريخى، والتغيير والانقلاب والتحول على أنها أشياء ذات مغزى وذات أهمية (انظر: لنتيرنارى ١٩٦٠) فعلى العكس، نحن هنا أمام نوع من التحالف بين السلطة



والنسيان - هذا من قبل السلطة السياسية التي تحاول أن تنظم الحضارة بشكل "حكومي"، فلقد وجدت في الحقيقة - ولا تزال توجد حتى اليوم - أشكال مختلفة من السلطة السياسية تسعى من خلال كل ما أوتيت من إمكانات في مجال التحكم في وسائل الاتصال والتقنيات المختلفة إلى "مقاومة تسرب التاريخ ونفوذه إلى المجتمع"، تماما مثل "المجتمعات الباردة" التي تحدث عنها "كلود ليفي- شتراوس". وقد تحدث المؤرخ الروماني "تاسيتوس"<sup>(١٤٢)</sup> عن مثل هذه الأشكال من "النسيان الذي يُعطى للمجتمع في شكل جرعات محددة"، وأثبت وجودها أيضا للإمبراطورية الرومانية في العهد القيصري (انظر: هـ. كانيك - ليندماير/ هـ. كانيك ١٩٧٨ ) ، وبالنسبة للعصر الحديث فقد كان الروائي الإنجليزي "جورج أورول"<sup>(١٤٣)</sup> أول من كشف عن هذه الإستراتيجية في روايته التي تحمل عنوان "١٩٨٤"، فهو يقول: "لقد توقف التاريخ عن الحركة ، ولم يعد يوجد إلا العصر الحاضر السرمدي، والذي يكون الحزب فيه دائما على حق"<sup>(١٤٤)</sup>.

فالطرق المتبعة هنا تتفق - كما استطاعت "أليدا أسمن" أن تبرزهن في بحثها ، وحتى في أدق تفاصيلها مع صور "التشويش التركيبي في الذاكرة" التي تصيب التوارث الحضاري الشفوي، ويمكن النظر إلى الطرق التي تتبعها السلطة هنا لفرض

(١٤٢) "تاسيتوس" أو "تاسيتوس" (Tacitus) هو المؤرخ الروماني الشهير، ولد في سنة ٥٥ بعد الميلاد، ومات في سنة ١١٥ ميلادية. ولا يعرف بالتحديد مكان ولادته. وله كتابات كثيرة وصف فيها ظروف عصره، وتعتبر حتى اليوم من المصادر التاريخية المهمة. وكتابه "جرمانيا في المائة الأولى من الميلاد" يعتبر من أهم المصادر القديمة التي تصور حياة الجرمان من قريب، وكتب "تاسيتوس" هذا الكتاب بعد أن خالط الجرمان ومايشهم من قريب. وله كتب أخرى في فنون البلاغة والخطابة. (المترجم)

(١٤٣) "جورج أورول - George Orwell"، اسمه الحقيقي "إريك آرثر بلير"، كاتب إنجليزي، ولد في ١٩٠٣/٧/٢٥ في إقليم البنغال بالهند، وتوفي في لندن في ١٩٥٠/١/٢١. صرف باحتجائه على الممارسات الاستعمارية الإنجليزية في الهند وغيرها. وروايته "١٩٨٤" تنتقد بوضوح التسطيح الفكري وحكم الحزب الواحد - رداً على سياسة "ستالين" في نهاية الثلاثينات من القرن الماضي. والرواية من نوع من "الأنثروبيا" المخيفة التي تتخيل قيام حرب طاحنة بين أقطاب العالم. (المترجم)

(١٤٤) نقلا عن: أليدا أسمن، في: أ. و. أسمن ١٩٨٨ ، ص ٣٥ .

التعظيم التاريخي على أنها تساوى تماما الإنجاز نفسه الذي تؤديه "الحضارات الباردة" في السياق نفسه، ولكن مع الفارق في أن هذا يتم في ظل ظروف العصر الحديث ، وفي هذا الصدد تكتب "آ. أسمن": "لا يمكن محو الأحداث والاختراقات التاريخية ذات الوزن، ولكن من الممكن الحيلولة دون تراكمها وتحولها إلى تاريخ" (١٤٥) ، ففي ظل ظروف القهر والاستبداد تتحول الذكرى إلى صورة من صور المعارضة. وسوف نتعرض إلى هذا الجانب من جوانب الذاكرة الحضارية في النقطة السابعة من هذا الفصل بمزيد من التفصيل.

## ٥ - تدوين التاريخ. هل هو إضافة معنى للتاريخ أو تحكم في معناه؟

ليس هناك شيء أقرب من الافتراض القائل بأن المصريين القدماء باعتبارهم الشعب الذي يمتلك أطول ذاكرة تاريخية - بعد السومريين - كان من المفترض أن يكون لديهم وعي تاريخي مميز وواضح أكثر من بقية الشعوب الأخرى، وهذا لما لديهم من تراث تاريخي متصل وممتد إلى أعماق الآلاف من السنين. وإذا كان لنا أن نتنظر وجود حالة واحدة على الإطلاق، يُتوقع فيها أن يكون هناك اهتمام كبير بالماضي، فكان ينبغي أن تكون هذه الحالة هنا، عند المصريين القدماء. كنا نتوقع أن تنشأ حكايات وقصص كثيرة حول الملوك العظام الذين عاشوا في العصور المبكرة لهذه الحضارة، والذين يمثلون أمام أعيننا الآن في أثارهم وتماثيلهم العظيمة، كنا نتوقع أيضا أن تنشأ أشعار ملحمة كبرى عن الإنجازات العظيمة لمؤسسي الدولة، أو حكايات عن الحروب والغزوات ، أو عن الإبداعات الفنية والتقنية لمهندسي الدولة... إلخ، ولكن لا تحدثنا المصادر التاريخية عن أي شيء من هذا الذي ذُكر. بعض أشياء من هذا النوع دونها "هيرودوت"، وكانت على ما يبدو متداولة وحية في "التاريخ الشفوي" (Oral History) في العصور المتأخرة. أما المصادر الرسمية للتاريخ فقد استخدمت الماضي في اتجاه مختلف تماما ، ونسوق هنا بداية الفرضية التي نمثلها؛ وهي: أن كتب وحوليات التاريخ

(١٤٥) انظر أ. أسمن في أ. و. أسمن ١٩٨٨، ص ٢٥ وما بعدها.

وتدوين قوائم الملوك تعتبر من قبيل "المعوقات" والمسكنات للوعي التاريخي، وليست من "المنشطات" له، فهذه الأعمال التاريخية التدوينية يمكن النظر إليها على أنها نوع من "الذاكرة الباردة".

أخذ "هيرودوت" من المصريين نمطا للشعب الذي يمتلك أطول ذاكرة في التاريخ، ويقدر "هيرودوت" طول هذه الذاكرة بأربعمائة وواحد وأربعين جيلا؛ أي بحسابه هو: حوالي أحد عشر ألفا وثلاثمائة وأربعين سنة. فبهذا القدر نفسه البعيد من الماضي كان يوجد في مصر القديمة تاريخ مدون. ويكتب "هيرودوت" في هذا الصدد: "في أثناء تلك الفترة الزمنية الطويلة طلعت الشمس أربع مرات من غير مكان طلوعها المعتاد، ومن حيث هي تفرب الآن، طلعت الشمس مرتين، ولكن بالرغم من هذه الأحداث فإنه لم يتغير أي شيء في مصر، لا فيما يتعلق بعالم النباتات ولا فيما يتعلق بوظيفة النهر. كما أنه لم يتغير أي شيء أيضا فيما يتعلق بالأمراض، ولا فيما يتعلق بموت البشر" (هيرودوت، جزء ثان، ١٤٢).

ولا نريد أن نخوض هنا في الحديث عن المعارف الفلكية عند القدماء المصريين، لما يكتنفها من غموض؛ إذ يبدو أن "هيرودوت" قد اختلط عليه الأمر في هذه النقطة بالذات<sup>(١٤٦)</sup>، ولكن ما يهمنا هنا أكثر هو النتيجة والمحصلة النهائية. بماذا يفرج المصريون عندما ينظرون إلى الوراء في الماضي عبر آلاف السنين التي دونها لهم التاريخ؟ الإجابة هي: إنهم سيخرجون بمحصلة مؤداها أن شيئا لم يتغير البتة. وتعضض قوائم أسماء الملوك وحوايات التواريخ والأعمال التدوينية الأخرى مثل هذه المحصلة<sup>(١٤٧)</sup>، فكل هذه الصنوف التاريخية لا تبرهن على أهمية ومغزى التاريخ، وإنما على العكس تدل على السطحية والابتذال في التعامل مع التاريخ،

(١٤٦) ربما يقصد "هيرودوت" هنا الدوائر الأربع للشمس: وهي: اثنتان بحركة غرب - شرق، واثنان بحركة شرق - غرب، وهذه الدوائر يمكن أن تغطي الفترة الزمنية المذكورة. والتي تبلغ ثلاثمائة وواحد وأربعين جيلا. ولم تذكر المصادر المصرية أي شيء من هذا الموضوع.

(١٤٧) حول هذا الموضوع، قارن: "ريدفورد - ١٩٨٦ Redford" حول فخر المصريين بالماضي في العصر المتأخرة، قارن المؤلف ١٩٨٥.

فقوائم الملوك تحصر الماضي حقيقة ، وتقيس حدوده الزمنية ، ولكنها لا تدعو إلى الاشتغال به ، ففي اللحظة التي تبدأ فيها قوائم الملوك بتكوين التاريخ ، تبدأ فيه أيضا بانتزاع عنصر الخيال منه. وتبقى المحصلة النهائية: أن قوائم الملوك تعطى الانطباع بأن شيئا لم يحدث، شيئا يكون جديرا بأن يُروى أو يُحكى .

إن تسطيط التاريخ والابتذال في التعامل معه ينشآن عند المصريين - حسب رأي "هيرودوت" - لسبب أن هذا التاريخ قد صنعه بشر، وليست آلهة. ويقول "هيرودوت": "طوال مدة زمنية تبلغ أحد عشر ألفا وثلاثمائة وأربعين سنة كان يحكم في مصر ملوك من البشر، ولم يحدث في هذه الفترة أن حكمت الآلهة في شكل بشر في هذا البلد. (...) على أية حال، كانت تحكم قبل هؤلاء البشر آلهة في مصر ، وكانت تعيش مع البشر معا ، وكان هناك واحد منها هو الأقوى دائما ، وكان آخر هؤلاء الحكام الآلهة هو حورس - ابن أوزيريس ، والذي عرفه الهيلينيون تحت اسم أبولون<sup>(١٤٨)</sup> وهو الذي أسقط تيفون<sup>(١٤٩)</sup> من على العرش" (انظر ص ١٤٢).

فالتاريخ يبدأ بأن يكون مشوقا، في اللحظة التي تدخل فيها الآلهة إلى مسرح الأحداث ، ولكنه عند هذه اللحظة أيضا، ينتهى وجوده "كتاريخ" - لا يصبح "تاريخا" بالمعنى الحقيقي للكلمة وكما نفهمه نحن، بل يتحول إلى أسطورة، يُصبح "ميثولوجيا"، فعصر الآلهة هو عصر الأحداث الكبرى، عصر التحولات والتغيرات والانقلابات الكبيرة، التي نشأ منها العالم، كما نعرفه منذ اثنتي عشرة ألفا من السنين. فهذا هو العصر الذي يمكن أن نحكى عنه ؛ لأنه يوجد أصلا شيء يمكن أن يحكى. ونحن في عرفنا نطلق على هذه الحكايات لفظة "أساطير"، فهذه الحكايات تروى لنا صيرورة العالم - كيف نشأ العالم - وأيضا صيرورة ونشأة الآليات والشعائر والطقوس والمؤسسات المناط بها الحفاظ على العالم من الزوال مرة أخرى، والتي تسمى بدأب من

(١٤٨) "أبولون" أو "أبولون": في الأسطورة الإغريقية إله، ابن الإلهة "زئوس" و"كيطو"، وهناك جدل حول نشأته، فمن الباحثين من يرد أصله إلى آسيا الصغرى، ومنهم من يرى أنه يعود إلى أصول شرقية، استنادا إلى الكلمة البابلية "أبولو"، والتي تعنى "باب" - "بواب". ومن هنا وتطيفته "حامى الأبواب". (المترجم)

(١٤٩) "تيفون" - Thyphon: "تتبن أسطوري" - حسب الأسطورة الإغريقية - في هيئة ثعبان ضخم له مائة رأس ، وقد ورد ذكره عند "هوميريس". (المترجم)

أجل تحقيق هذا الهدف إلى استبعاد أية تغيرات يمكن أن تحدث ، وأى نوع من الانقطاع وعدم الاستمرارية يمكن أن تطرأ على العالم.

ولا يختلف الوضع من ناحية المبدأ فى بلاد ما بين النهرين (بلاد الرافدين) عما حدث هنا كثيرا. وقد قام "س. فيلكه - C. Wilcke" بإجراء أبحاث حول هذا الموضوع. صحيح أن "فيلكه" يبدأ تحليله لقائمة الملوك السومريين بالاستنتاج العام التالي: "كان الماضى بالنسبة لشعوب الشرق القديم على قدر كبير من الأهمية؛ إذ إن يومهم وحاضرهم يستندان إلى أحداث الماضى ، ويتأسسان عليها" ("فيلكه" ١٩٨٨ ، ص ١١٢) ولكن هذا الاستنتاج لا يصمد أمام حقيقة أن الاستخدام الذى سخرت فيه هذه الشعوب ماضيها هو - تماما مثلما جرى فى مصر - بمثابة الدليل على أنه لم يتغير أى شىء فى تاريخ هذه الشعوب ، وأن كل شىء كان دائما، كما هى عليه حاله الآن، طالما أنه لا يدخل فى إطار "عصر التأسيس" - العصر الذى كانت الآلهة فيه تشكل التاريخ بنفسها، وليس البشر ، فقوائم الملوك هى أداة تستخدم للتوجيه ، والتحكم عبر الرحلة فى التاريخ، ولكنها ليست أداة "لتأسيس المعنى الحضارى" فيه ؛ ولذا نريد أن نخرج بالخلاصة التالية: كل هذا الاشتغال المركز والمكثف بالماضى، على غرار ما هو موجود فى الأعمال التاريخية والتدوينية ، وفى قوائم الملوك فى الحضارات الشرقية القديمة، يخدم غرضا واحدا هو: شل حركة التاريخ وتجميد معانيه والخروج به من دائرة الإبداع والسمطقة "Entsemiotisierung" (١٥٠) .

(١٥٠) حول معنى كلمة "سمطقة" راجع ما ورد من هوامش المترجم فى هذا الفصل حول "علم السيمبوطيقا" و"السيمبوطيقا" - كما قلنا من قبل - هى علم يبحث فى معانى الرموز والإشارات وارتباطاتها اللغوية، وهو فرع من فروع علم اللغة والأدب. وقد شهد هذا العلم فى الغرب تطورا كبيرا فى العقود الأخيرة، وتكونت له مدارس ذات اتجاهات مختلفة. ومن الفروع المهمة فى هذا العلم هو "علم سيمبوطيقا الحضارات"، وهو العلم المعنى هنا، والمقصود من أن قوائم الملوك والحواليات التاريخية فى الحضارات الشرقية القديمة تسلب التاريخ سمحه، وتخرج به من دائرة الإبداع والسمطقة هو أن هذه الأعمال التدوينية لا تضيف معان جديدة للتاريخ، وإنما تحصره زمنيا فقط. فهى تخرج التاريخ من دائرة الخيال الخلاق الذى يفيد فى تأسيس المعانى الحضارية، وتحرمه من التغذية بالرموز والإشارات التى تكسبه معان حضارية جديدة باستمرار. (المترجم) .

## ٦ - الماضى المطلق والماضى النسبى

حسب تعريف "كلود ليفى - شتراوس"، فإن المجتمعات "الساخنة" تعمق وتؤصل عن قصد الصيرورة التاريخية فى ذاتها؛ لكى تجعل منها محركا (موتورا) لتطورها<sup>(١٥١)</sup>. لقد عرفنا حتى الآن الكثير عن وسائل التدوين التاريخى التى كانت متبعة فى الحضارة المصرية القديمة وحضارة بلاد ما بين النهرين؛ مما يجعلنا نطمئن إلى النتيجة التى توصلنا إليها، وهى: أن التاريخ الذى دُون فى هاتين الحضارتين لم يكن تاريخا من النوع "التأصيلى المتعمق فى الذات الحضارية". فالذكرى - إذا فهمت بمعنى استرجاع "الماضى المتأصل والمتعمق فى الذات الحضارية" - فإنها تنسحب قبل كل شئ، على الزمن "الأسطورى"، لا الزمن "التاريخى"؛ لأن الزمن "الأسطورى" هو وحده الزمن الذى يحدث فيه تحول وصيرورة وتغير، فى حين أن الزمن "التاريخى" لا يعدو إلا أن يكون مجرد مواصلة وامتداد لهذا التحول، ولهذه الصيرورة، ولهذا التغير، فالزمن "التاريخى" بهذا المعنى يساوى تماما "زمن الحاضر الأبدى" الذى تعيشه نظم الحكم الشمولية، كما صورها "جورج أورويل" فى روايته المذكورة - يرجع الفضل إلى "أليدا أسمن" فى بيان هذا التوازى، فالماضى المتأصل، أو المتعمق فى الذات الحضارية - وهذا هو بالتمديد المعنى المقصود بالماضى "المتذكر" - يعبر عن نفسه فى شكل الحكاية. وهذه الحكاية تؤدى وظيفة محددة؛ وهى: إما أن تكون بمثابة "موتور التطور" فى الحضارة - كما عبر "كلود ليفى - شتراوس"، أو أن تمثل الأساس والقاعدة للاستمرارية الحضارية. ولكن - على أية حال - لا يتم فى أية حالة من الحالات تذكر الماضى "مجردا لذاته فقط"، فنحن نتذكر الماضى دائما لسبب أو لىستراتيجية معينة.

ونطلق على الحكايات المؤسسة للذات الحضارية والمؤصلة لها اصطلاح "أسطورة"، ولقد درج العرف على وضع "الأسطورة" فى مقابل "التاريخ"، وكان يقصد

"interiorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement" 1962,309 f) (١٥١)

بهذه المقابلة الربط بين موقفين متضادين: الخيال أو (الأسطورة) في مقابل الواقع أو (التاريخ)، أو شيء ذي غاية أو هدف ، ومتضمن قيمة معينة (الأسطورة) في مقابل موضوعية متحررة من كل غاية وهدف (التاريخ) ، ولكن هذين المصطلحين أصبحا اليوم جاهزين للتقاعد منذ زمن بعيد. فلم يعد هناك معنى للتفريق بين الأسطورة والتاريخ على هذا النحو. وإذا كانت هناك نصوص - أو شيء من هذا القبيل - يرد فيها وصف الماضي خاليا ومصنفياً من أى خيال ناتج عن إعادة تصور هذا الماضي، أو خالياً من أى اهتمام بهذا الماضي موجّه بقيم معينة، إذا كانت مثل هذه النصوص توجد فعلاً، فيمكن أن نقول - بلا أدنى تردد - إن مثل هذه النصوص لا يتوقع ورودها في أدب العصور القديمة، كما أنها - على أية حال - لن تكون ذات قيمة لدراستنا هذه<sup>(١٥٢)</sup>، فالشيء الذى نبحث عنه هنا تحت مسمى "صور الماضي المتذكّر" يشمل فى داخله الأسطورة والتاريخ بلا أى تفريق بينهما. فالماضى الذى يتحول إلى تاريخ "مؤسس" ويتمق فى النفس ، ويثبت على هذه الصورة، هذا الماضى ما هو إلا "أسطورة"، بغض النظر عما إذا كان خيالاً أو واقعياً.

وأوضح مثال على تحول التاريخ إلى أسطورة، وتحول التجربة الواقعية إلى ذكرى - على النحو الذى أسلفنا - هو الأدب الذى ورد إلينا حول "سفر الخروج" فى العهد القديم<sup>(١٥٣)</sup> (قارن: م. فالزر ١٩٨٨ ) ، ولكن نظراً لأن تاريخية الأحداث الواردة فى الكتاب الثانى لسيدنا موسى (سفر الخروج) لا يمكن التثبت منها بأدوات علم الآثار وعلم النقوش الكتابية، فإننا نريد أن نلجأ إلى مثال آخر، ليس هناك أدنى شك فى صحة تاريخيته: وهو قصة سقوط "قلعة أو حصن ماسادا" (Massada) الشهيرة<sup>(١٥٤)</sup>

(١٥٢) الاعتراض لا بد من توجيهه قبل كل شيء إلى ي. ف. سترز J.V. Seters. ١٩٨٢.

(١٥٣) سفر الخروج هو الكتاب الثماني من كتب موسى. (المترجم)

(١٥٤) حصن "ماسادا" أو قلعة "ماسادا" هي قصة حقيقية أثبتتها الحفريات، والمصن عبارة عن مضبة صخرية تقع على الجانب الغربي من البحر الميت فى فلسطين المحتلة. والحصن بناه الملك "هيرودس" العظيم فى العام ٢٦ - ٢٠ ق.م. وقد استخدمه اليهود كحصن مقاومة لهم فى حروبهم ضد الرومان. لم يذكر اسم هذا الحصن فى العهد القديم، ولكن ذكره المؤرخ اليهودي "يوسف بن ماتيتياهو" المعروف بـ "يوسيفوس فلافيوس" - Josephus Flavius. وكان حصن "ماسادا" من أقوى معاقل اليهود أثناء الحرب =

(قارن: ب. فيدال - نكويث ١٩٨١ و ١٩٨٩ ) ، ففي إسرائيل الحديثة تحولت هذه القصة الواقعية إلى تاريخ "مؤصل ومؤسس" بالمعنى الحضاري ، فأطلال "ماسادا" لم يتم فقط التأكد منها والكشف عنها طبقا لكل القواعد المتبعة في علم الآثار، وإنما تحولت إلى رمز من رموز القدسية الوطنية يؤدي أمامه جنود الجيش الإسرائيلي المستجدون اليمين العسكرية. وقد وردت قصة هذا الحصن مدونة عند المؤرخ اليهودي القديم "يوسيفوس فلافيوس" في الكتاب السابع من تاريخه عن "الحرب اليهودية" (١٥٥) ، فالاهتمام بهذه القصة لا يعود إلى الموضوعية التي يتمتع بها عرضها، ولا يعود أيضا إلى التحقق الأثري من صحتها، وإنما يرجع - قبل كل شيء - إلى الأهمية التي اكتسبتها باعتبارها "قصة مؤسسة" بالمعنى الحضاري ، وتكمن هذه الأهمية الحضارية في أنها تحكي عن فضائل الاستشهاد في سبيل الوطن بالمعنى الديني ، والمعنى السياسي، وهي الفضائل نفسها التي تريد الدولة الإسرائيلية المعاصرة أن تزرعها في نفوس جنودها الشباب. فالأسطورة هي تاريخ، هي قصة تتناقلها الأجيال ويحكيها الناس

= اليهودية الرومانية. وحتى بعد سقوط مدينة القدس في عام ٧٠ ميلادية ظل هذا الحصن يقاوم جيوش الرومان حتى سقط في سنة ٣٧ ميلادية. وقد تحدث عنه "يوسيفوس فلافيوس" بالتفصيل في كتابه "الحرب اليهودية" الذي أرخ فيه لتلك العقبة. وحسب الأخبار التي أوردها "فلافيوس" يقال إنه عندما دخل الرومان الحصن، وجدوا به أربعة أطفال وثلاث نساء فقط، بينما كان بقية المدافعين الآخرين من الحصن قد ماتوا جميعا. وقد تحول هذا المكان - والذي كشفت عنه الحفريات في القرن الماضي - إلى صورة رمزية ملمعة بالمعاني عند اليهود وإسرائيل الحالية ، فهذا المكان التاريخي قد تحول إلى قصة حضارية، إلى رمز ومعنى يؤدي عنده ضباط وجنود الجيش الإسرائيلي اليمين العسكرية، وهذا باعتبار أن هذا المكان قد تحول في الذاكرة الإسرائيلية إلى رمز البسالة والصمود العسكري. (المترجم) .

(١٥٥) "يوسيفوس فلافيوس - Josephus Flavius مؤرخ يهودي في المصور القديمة، اسمه الحقيقي - كما سبق - هو يوسف بن ماتثيا هو. وكانت ولادته في القدس في ٢٧ - ٢٨ بعد الميلاد، ووفاته في روما سنة ١٠٠ ميلادية. بعد أن اشترك في الحرب ضد الرومان (الحرب اليهودية الرومانية)، التحق ببلط الإمبراطور "تيتوس" في روما، وخلق على نفسه اسما رومانيا، ثم دون تاريخ الحرب اليهودية الرومانية - كشاهد عيان - في سبعة أجزاء. فقد اشترك في هذه الحرب وعاصرها عن قرب ، ثم كتب "فلافيوس" تاريخ اليهود كله في عشرين كتابا منذ عصر الخليفة وحتى العام ٦٦ بعد الميلاد. واشتهرت أعماله - كمصادر تاريخية - في الكنيسة أيضا. (المترجم).



بعضهم البعض، لكي يتمكنوا من تحديد وجهتهم اتجاه أنفسهم أولاً ، واتجاه العالم ثانياً. الأسطورة هي حقيقة ذات نظام أعلى، ليست فقط صحيحة، بل تفرض - فضلاً عن هذا - متطلبات معيارية تعقيدية، وتمتلك قدرة تشكيلية محددة للسلوك. وأسطورة حصن "ماسادا" تلعب هذا الدور نفسه في نفوس الإسرائيليين اليوم.

وإعادة اليهود في أوروبا - على سبيل المثال - هي الأخرى حقيقة تاريخية، وهي بهذا تعتبر موضوع للبحث التاريخي، ولكنها تحولت في إسرائيل المعاصرة - بجانب كونها هكذا - (وبالتحديد فقط في العشر سنوات الأخيرة) تحت مسمى "الهولوكست" إلى "حكاية مؤسسة حضارياً"، وبالتالي إلى أسطورة تستمد منها هذه الدولة قدراً كبيراً ومهماً من شرعيتها ومبررات وجودها وتمنعها الوجهة والثبات، ويتم إحياء ذكرى هذه القصة في شكل نصب تذكارية عامة واحتفالات لإحياء الذكرى تأخذ الطابع القومي، ويتم تعليمها أيضاً في المدارس، وبهذا أصبحت هذه الحكاية جزءاً من "الديناميكية الأسطورية" لهذه الدولة<sup>(١٥٦)</sup>، فالماضي المهم ذو المعنى هو الذي يتم تذكره، والماضي المتذكر، هو الذي يصير مهماً وذو معنى. والذكرى ليست إلا نوعاً من "السمطقة" (Semiotisierung)<sup>(١٥٧)</sup> ليست إلا نوعاً من إكساب الماضي معانٍ حضارية جديدة عن طريق تغذيته بإشارات ورموز إضافية، عن طريق رؤيته بمنظور "الأطر الرابطة" للزمن الحاضر. وهذه هي الحال مع الذكرى والتذكر حتى يومنا هذا، بالرغم من أن مصطلح "تأسيس المعنى - Sinnstiftung" (وكلمة "سمطقة" لا تعنى شيئاً آخر غير "التأسيس الدائم للمعاني الجديدة") في علاقته بالتاريخ أصبح اليوم مصطلحاً سيئ السمعة، ومهما يكن من أمر: فالشيء الذي ينبغي أن يكون معلوماً لدينا من البداية؛ هو: أن الذكرى ليست لها أية علاقة من قريب أو بعيد بعلم التاريخ. فلا ينبغي لنا أن ننتظر من أسناد في علم التاريخ أن "يملا لنا الذكرى بالمعاني والمضامين

(١٥٦) حول إشكالية الإحياء الرسمي لذكرى "الهولوكست" في إسرائيل، قارن المقال الجيد الذي كتبه "أو. ريشيف - U. Reshef" في ١٩٨٨. قارن أيضاً "ي. إ. يانج - J.E. Young" في ١٩٨٦.

(١٥٧) حول هذا المصطلح انظر الهوامش السابقة. (المترجم).

الحضارية، وأن يصب لنا المصطلحات ، وأن يُفسر لنا الماضي<sup>(١٥٨)</sup> ، ولكن هذا لا يغير شيئا من حقيقة أن هذه الأشياء قائمة بالفعل على أرض الواقع، وأنها موجودة، ويقوم بها أستاذ علم التاريخ باستمرار. ولكن هذه الأشياء لا تصف في هذه الحالة وظيفة المؤرخ في واقع الأمر، وإنما تعبر عن واحدة من وظائف الذاكرة الاجتماعية التي تقوم بهذا العمل<sup>(١٥٩)</sup> ، فما يحدث هنا على أرض الواقع، هو جزء من وظائف الذاكرة الاجتماعية، لا من وظيفة أستاذ التاريخ. وهذه الوظيفة التي تقوم بها الذاكرة الاجتماعية في الحالة التي أمامنا هي - على العكس من مهنة المؤرخ - حقيقة أنثروبولوجية أساسية، فالذي يحدث هنا، وما تؤديه الذاكرة الاجتماعية هنا بالتحديد، هو تحويل الماضي إلى "تاريخ مؤسس" بالمعنى الحضاري؛ أي بعبارة أخرى تحويل الماضي إلى أسطورة، وكلمة أسطورة - بهذا المعنى - لا تنفي - بلية حال من الأحوال - حقيقة وواقعية الأحداث، بل تريد فقط التأكيد على القدرة "التأسيسية" لهذا الماضي، والتي تؤهل للمستقبل وتجعله متسقا مع هذا الماضي، وتريد أيضا أن تقول إن الالتزام بهذا التاريخ "المؤسس" للحاضر والمستقبل أمر لا ينبغي نسيانه بلية حال من الأحوال.

(١٥٨) انظر: "ميشائيل شتورمر - Michael Stuermer" قارن: "هـ. لو. فيلر - H. U. Wehler" ١٩٨٩ ، كما أنني اعتبر مصطلح "معرفة توجيهية - Orientierungswissen" الذي اقترحه "فيلر" ليحل محل مصطلح "تأسيس المعنى - Sinnstiftung" على اعتبار أن الشيء الذي ينبغي أن ننتظره من علم التاريخ هو هذه "المعرفة التوجيهية"، نعتبر هذا المصطلح هو الآخر متجاوزا لحدود المطلوب من علم التاريخ ، إذ إن كلمة "توجيه أو إرشاد" المتضمنة في هذا المصطلح تفترض وجود مفهوم المعنى نفسه الذي يرفض في مصطلح "تأسيس المعنى"، ويميدا عن قضية "القيمة" التي يمكن أن تقدمها العلوم - حسب مفهوم "ماكس فيبر" - نقول: إن العلم ينتج فقط معارف. إما إلى أي مدى يريد أو يستطيع الإنسان أن يسيطر وجهته في الحياة حسب هذه المعارف، أو أن يوظف هذه المعارف في وجهته المعيارية. فهذه مسألة تتعلق بالعمل التربوي والسياسي والإرشادي، أي: تتعلق في كل الحالات بالعمل الخاص بالمجال التطبيقي. وبناء عليه، فإنه ليس من المعقول أن ينتظر أحد من علم مثل علم المعنويات أن يقدم لنا مثل هذه "المعرفة التوجيهية الإرشادية".

(١٥٩) من الملاحظ أن هذا الفرق بين العمل الذي تؤديه الذاكرة الاجتماعية، وبين وظيفة المؤرخ؛ أي بين ما يعتبر جزء من الذاكرة حال تنكّر الماضي ، وبين ما يقوم به المؤرخ عند تناوله التاريخ بالدراسة، هذا الفرق يتم تجاهله في علم التاريخ المعاصر، فهناك خلط بين وظيفة المؤرخ من جانب ووظيفة الذاكرة الاجتماعية من جانب آخر. قارن: بوركه ١٩٩١ . فالتاريخ (بمفهوم علم تدوين التاريخ "هيستوريوغرافيا") يتم اليوم تناوله على أنه ضرب خاص من ضروب الذاكرة الجماعية.

غير أن هذه النظرة لا ينبغي أن تؤدي بنا إلى أن نتفاضى عن بعض الفروق المهمة هنا، فمصطلح "تاريخ مؤسس أو مؤصل" هو مصطلح يصف منطقة وظائفية معينة. والقضية الآن هي: بنى المعانى تُملاً وتُعَباً هذه المنطقة الوظائفية؟ وهنا نجد أنفسنا حقيقة أمام فرق جوهري؛ هو: هل هذا التاريخ "المؤسس" يعيش فى حالة "الزمن الآنى" - *in illo tempore*، بمعنى أن "الحاضر" الذى يزحف دوماً إلى الأمام، لا يستعد فى تقدمه عن هذا الماضى، وأن هذا التاريخ "المؤسس" يعيش دائماً فى "الحاضر" عن طريق إحيائه فى صورة شعائر وطقوس دينية وفى الاحتفالات بالأعياد وغيرها (الماضى المطلق) أو - وهذا هو الفرق - أن هذا الماضى "المؤسس حضارياً" يسقط فى الزمن التاريخى، وبالتالي يستعد عن الحاضر وتزيد المسافة بينه وبين الحاضر باطراد وبشكل يمكن به قياس هذه المسافة، ولا يتم استحضاره أو سحبه إلى الحاضر عن طريق إحيائه فى شكل طقوس وشعائر أو أعياد، بل يتم الاقتصار فقط على مجرد تذكره (الماضى النسبى)؟ (قارن: ك. كوخ - Koch، ١٩٨٨)، هذا هو الفرق الذى يجب أن نلاحظه هنا، فكون أن "خروج بنى إسرائيل من مصر" و "دخول أرض الميعاد" يمثلان التاريخ "المؤسس والمؤصل" لإسرائيل القديمة، فإن هذا لا يعنى أن هذا التاريخ قد حولهما بالفعل إلى أساطير بمفهوم الأحداث المتكررة فى عالم الآلهة التى يتحدث عنها المنظر والأديب الرومانى "إلياذة" (١٦٠) (قارن: ١٩٥٣ / ١٩٦٦ "أسطورة العودة الأبدية")، فالإنجاز الذى حققه بنو إسرائيل فى هذا الصدد يكمن فى إعادة شغل وملء المنطقة الوظيفية المسماة "بالتاريخ المؤسس أو المؤصل" حضارياً، ففى حين أن الحضارات المجاورة أسست كياناتها على أساطير كونية عالمية، قام

(١٦٠) "ميرسيو إلياذة" - M. Eliade هو أديب وفيلسوف وكاتب ومنظر فى علوم الحضارة، روماني الجنسية، ولد فى بوخارست فى ١٩٠٧/٢/٩، وتوفى فى شيكاغو بشريكا فى ١٩٨٦/٤/٢٣ بعد دراسته وانخراطه فى السلك الدبلوماسى (ملحقاً ثقافياً) لبلده فى كل من لندن ولشبونة)، عمل أستاذاً زائراً فى باريس (١٩٦٤)، ثم عمل أستاذاً لتاريخ الأديان فى جامعة شيكاغو (١٩٥٦)، وكان ينشر بالإنجليزية والفرنسية والرومانية، ويعتبر من أعظم منظري تاريخ الأديان فى العصر الحاضر، ومن أهم أعماله: "تاريخ الأفكار الدينية" (بالفرنسية ١٩٧٦ - ٧٧)، و"أسطورة العودة السرميكية" (بالفرنسية أيضاً)، و"التاريخ والكون". وفلسفة "إلياذة" تنصبّ حول التصورات الدينية الجوهريّة وعلاقة الدين بالأسطورة، ولا سيما عند الشعوب البدائية. (المترجم)

بنو إسرائيل بزرع أسطورة تاريخية في حضارتهم، وبهذا استطاعوا أن يعمقوا ويتشربوا صيرورتهم التاريخية، وهذا لكى - وهنا لا نجد تعبيراً أدق من تعبير "كلود ليفي شتراوس" - "يجعلوها موقورا ومحركا لتطورهم".

إن الأسطورة هي الماضي الذى تكثف وتحول إلى "تاريخ مؤصل"، والفرق الذى يهمنى هنا يكمن فى السؤال: هل أن هذا الماضي هو ماضى "مطلق" أو أنه ماضى "تاريخى" (أى بالمعنى التاريخى)؟ ففى حالة الماضى "المطلق" (انظر إرنست كازيرر - E. Cassirer ١٩٢٣، ١٣٠) أى فى حالة هذا الزمن الآخر الذى يبقى الحاضر المتجدد على مسافة واحدة متساوية معه باستمرار، والذى يمثل أكثر نوعاً من الأبدية المستمرة - يطلق عليه سكان أستراليا الأصليون لفظ "زمن الأحلام" - فى حالة هذا النوع من الماضى، تكون وظيفة الأسطورة هي "التأصيل" لصورة العالم ولفهم الواقع فى مجتمع من المجتمعات "الباردة"، واستحضار هذا الماضى يتم عندئذ فى شكل التكرار الدورى له. أما فى حالة الماضى "التاريخى" فتقوم الأسطورة بتأصيل الصورة الذاتية لمجتمع من المجتمعات "الساخنة"، والذى قام بتعميق ذكرى تطوره وصيرورته التاريخية "son devenir historique" من قبل، وليس هناك تعبير أدق لوصف هذا الفرق أكثر مما قاله الفيلسوف الرومانى "إلياذة" فى هذا السياق: بدلا من "سمطقة" الكون تتم هنا "سمطقة" التاريخ.

## ٧ - الديناميكية الأسطورية للذكرى

### ( أ ) الذكرى المؤصلة والذكرى المضادة للحاضر

الذكرى "الساخنة" التى لا تقوم فقط بمجرد القياس الزمنى للماضى، ولا تعمل فقط كمجرد أداة للتوجيه والتحكم أثناء الرحلة عبر التاريخ، بل تقوم من خلال الارتباط بالماضى باستخلاص العناصر المكونة للصورة الذاتية، وكسب نقط ارتكاز للأمال والأهداف السلوكية للمجموعة، هذا النوع من الذكرى أطلقنا عليه - من ذى قبل - اصطلاح "أسطورة"، فالأسطورة هي ارتباط بالماضى (غالباً ما يتخذ هذا الارتباط صفة الرواية أو الحكاية) يقوم - حال تعلقه بالماضى - بتسليط الضوء على الحاضر

والمستقبل. ومثل هذا النوع من الارتباط بالماضى يقوم بطبيعة الأمر بأداء وظيفتين، يوهم ظاهر الأمر أن كل واحدة منهما على نقيض من الأخرى، ونريد أن نسمى أولى هاتين الوظيفتين باسم "الوظيفة المؤصلة" أو "المؤسسة" حضاريا للأسطورة. وتقوم "الأسطورة" فى هذه الوظيفة بوضع "الزمن الحاضر" فى ضوء تاريخ، يجعل "الزمن الحاضر" هذا يظهر على أنه ذو مغزى، وعلى أنه تنفيذ لرغبة أو إرادة إلهية، وعلى أنه ضرورى الوجود وغير قابل للتبديل، باختصار: على أنه امتداد طبيعى للماضى ، فقد كانت أسطورة "أوزيريس" مثلا تؤدي هذا المعنى نفسه بالنسبة للنظام الملكى فى مصر القديمة، والشئ نفسه كانت تقوم به "قصة خروج بنى إسرائيل من مصر" بالنسبة لإسرائيل، وكذلك كانت المادة الأسطورية "الحرب طروادة" تؤدي هذا المعنى نفسه بالنسبة لروما، وأيضا تنابع هذه الأسطورة معنى الشئ نفسه بالنسبة لفرنسا وإنجلترا، وسوف نحاول فى الفصل الذى خصصناه لدراسة "اليونان" أن نبحث عما إذا كانت هناك وظيفة مماثلة "لإلياذة" هوميروس<sup>(١٦١)</sup> بالنسبة لليونان، ولاسيما فيما يتعلق بمحاولة تأسيس وتأسيس وعى قومي عند كل الشعوب "الهيلينية"<sup>(١٦٢)</sup> (حركة توحيد ونشر الوعى القومى بين كل الشعوب اليونانية التى وجدت فى تلك الفترة). أما الوظيفة الثانية ، فيمكن أن نطلق عليها اصطلاح "الذكرى المضادة للحاضر" (kontrapraesentisch) (قارن: ج. تايسن ١٩٨٨ ) ، وأساس هذه الوظيفة هو أنه يتم إدراك ولس أوجه نقص أو قصور فى "الزمن الحاضر"، فبناء عليه يتم عندئذ استدعاء زمن ماضى فى الذكرى، يحمل غالبا سمات عصر بطولى. وتلقى الحكايات البطولية التى يتضمنها هذا الزمن ضوئا مختلفا تماما على الحاضر: إذ يتم هنا تسليط الضوء على النقص والقصور الموجودين فى الزمن الحاضر، وعلى الشئ المختفى والمفقود فى هذا الزمن، أو الشئ الذى أطيح به على هامش ذلك الحاضر؛ وبهذا يظهر الفرق وتبرز "القطيعة" بين "ما كان موجودا" و"ما هو موجود الآن". فى هذه الحالة لا تصبح المسألة

(١٦١) "هوميروس - Homer اتبعنا هذه الطريقة فى تعريب الاسم .

(١٦٢) Panhellenismus : الحركة الهيلينية القومية، المقصود بها فكرة توحيد كل الشعوب اليونانية وكل الهيلينيين. وهى حركة قومية كان ينادى بها مؤلفو اليونان لمواجهة الأخطار الخارجية المتمثلة فى الشعوب البربرية. وبالأخص الفرس. (المترجم).

هى تأصيل الزمن الحاضر، أكثر من كون العكس: وهو قلب هذا الحاضر رأسا على عقب أو على الأقل وضعه فى مقابلة مع ماضٍ أعظم وأكثر جمالا، وبالتالي إظهار نسبية هذا الحاضر. وتعتبر ملاحم "هومير" مثالا لهذه الحالة أيضا، فإذا صح تحليلنا، فقد نشأت هذه الملاحم فى عصر تحول وانتقال، تغير فيه العالم اليونانى، واضطر فيه نمط حياة طبقة الأشراف التى كانت تهتم بتربية الخيل - وهى طبقة كانت تعيش أسلوبا حياتيا يقوم على السعة والبهجة فى المكان، وعدم الارتباط - اضطرت أن تفسح المجال لطبقة "البوليس" التى كانت تعتمد أسلوبا حياتيا يقوم على الغاقة والضيق فى المكان وعلى الارتباط الجماعى<sup>(١٦٣)</sup>؛ وبهذا يقع الإحساس بالنقص والقصور فى الحاضر، يوقظان تصورا بوجود عصر بطولى خلف انحدار الحاضر، ووراء هذه "القطيعة" التى حدثت مع الماضى. فنحن نرى أن كلتا الوظيفتين ليس من الضرورى أن يتعارض وجود إحداهما مع وجود الأخرى، ومع هذا فإننا نرى أنه من المفيد أن نفرق بين كل منهما، ولو على مستوى المصطلحات؛ إذ توجد ذكريات تقوم بشكل واضح بوظيفة "مضادة للحاضر" أى: تجعل من هذا الحاضر حاضرا نسبيا، وهذه الذكريات تكون فى بعض الأحوال غير مرغوب فيها مطلقا. ومن هذا النوع من الذكريات نذكر على سبيل المثال - ذكريات "الجمهورية" فى روما فى عصر القياصرة الأول (قارن: هـ. كانتيك - لينديماير / هـ. كانتيك ١٩٨٧)، كما توجد ذكريات أخرى تكون "مؤصلة ومؤسسة" حضاريا بالوضوح نفسه أيضا، ومنها - على سبيل المثال - ذكرى "جلجثة"، أو موضع الجمجمة فى المسيحية المبكرة<sup>(١٦٤)</sup> أو شعيرة حصن "ماسادا" فى دولة إسرائيل الحديثة<sup>(١٦٥)</sup>، وتوجد أيضا ذكريات ذات تكوين أسطورى يمكن أن تكون هذين النوعين فى وقت واحد، فمن ناحية المبدأ ممكن لكل أسطورة "مؤصلة" أن تنقلب إلى أسطورة "مضادة للحاضر"؛ ولذا فإن التسمية "مؤصل" و "مضاد للحاضر"

(١٦٣) طبقة "البوليس" - "Polis" هى إحدى طبقات المجتمع اليونانى القديم. (المترجم)

(١٦٤) "جلجثة" - "Golgotha" أو "موضع الجمجمة" وهو دلّ بالقدس، صلب فيه المسيح عليه السلام، وأصبح رمزا للآلم فى المسيحية. (المترجم)

(١٦٥) راجع ما ذكرناه سابقا عن "حصن ماسادا" فى الهامش الخاص به فى موضعه. (المترجم)

لا تنسحب أساسا على الأسطورة في حد ذاتها، وإنما تنسحب في المقام الأول على المعنى المشكّل للصورة الذاتية والموجه للأفعال الذي تعنيه الأسطورة بالنسبة لحاضر ما، فهذه التسميات تخصّص بالقدرة التوجيهية للأسطورة التي تمتلكها بالنسبة لمجموعة ما في موقف معين. ونريد أن نطلق على هذه القدرة لفظة "ديناميكية الأسطورة" Mythomotorik<sup>(١٦٦)</sup>.

وفي حالات استشعار النقص الشديد في الزمن الحاضر - عند مقارنته مع ماضٍ سابق - يمكن أن تتحول الذكرى "المضادة للحاضر" و"ديناميكيته الأسطورية" إلى شعلة ثورية، ويحدث هذا مثلا في ظل ظروف السيادة الأجنبية، أو في عهد الظلم والاستبداد، ففي مثل هذه الحالة لا تستطيع الموروثات التراثية أن تؤكد ما هو موجود في العصر الحاضر، وإنما تضعه موضع التساؤل، وتنادى بالتغيير والانقلاب. والماضي الذي ترتبط به هذه الموروثات لا يظهر على أنه عصر بطولي لا تمكن استعادته، بل يأخذ سمة "الأوتوبيا" السياسية والاجتماعية التي يصبح تحقيقها، و"نهاية من أجلها" مطمح كل فرد، فالذكرى تنقلب هنا إلى توقع وانتظار، والزمن الذي تكون من أنسجة "الديناميكية الأسطورية" يبدأ الآن يأخذ طابعا مختلفا، فبدلا من الدوران الدائم للزمن والذي يأخذ شكل "العودة الأبدية" - كما هي الحال في "الماضي الأسطوري" - يأخذ الزمن الآن شكل "الخط المستقيم" الذي يقود إلى هدف بعيد، فبدلا من "تكرار الدورات" (Re-volution) بدلا من "المسارات الدائرية" للزمن (كما في حركة الأفلاك مثلا) تتحول الذكرى إلى "ثورة" (Revolution)<sup>(١٦٧)</sup>، إلى "انقلاب". ويمكن ملاحظة مثل هذه الحركات في كل مكان في العالم.

(١٦٦) كان رامون دي أبادال إدي فييالكز - "Ramon d Abadal i de Vinyals" أول من استعمل مصطلح "ديناميكية الأسطورة" - mythomoteur، في عام ١٩٥٨، ثم تَلَفَّه منه بعد ذلك ن. أرمسترونج - "J. Armstrong" في ١٩٨٣ و "أ. د. سميث" - "A. D. Smith" في 1986.

(١٦٧) الكلمة الألمانية اللاتينية الأصل "Re-volution" (بالنّبر على المقطع الأول) تعني - كما قلنا - "تكرار الدورات" أو "الدوران الدائم"، أما بالنّبر على المقطع الأخير (Revolution)، فتعني الكلمة "ثورة" أو "انقلاب". والمؤلف يحسن استخدام مثل هذه اللفاظ. وله عبقرية فذة في هذا النوع من استخدام المفردات. (المترجم)

ويصنفها علماء "الاثنولوجيا" تحت مصطلحات مختلفة؛ مثل: "انتظار المخلص" (Messianism) "الألفية" (بالمفهوم المسيحي للزمن) أو "عقيدة مملكة الألف عام بعد عودة المسيح"، ويرجعونها بهذا إلى عقيدة الملك المخلص الذي كان ينتظره اليهود<sup>(١٦٨)</sup> على أية حال دون الادعاء بوجود علاقة عضوية بين هاتين الفكرتين. ويبدو أن الأمر هكذا، يبدو أن هناك حركات تنشأ بصورة تلقائية في كل مكان في العالم، وفي ظل ظروف متشابهة من الناحية الشكلية، تحمل (هذه الحركات) في ثناياها سمات جوهرية من عقيدة "المخلص" المسيحية أو فكرة "المملكة ذات الألف عام" التي ستنشأ بعد عودة المسيح، دون أن يكون لهذه الحركات احتكاك بالمسيحية بشكل أو بآخر، وتنشأ مثل هذه الحركات - بطبيعة الحال - في المواقف التي يكون فيها قهر أو استبداد وبؤس<sup>(١٦٩)</sup>. فمن الجائز ألا تكون فكرة "نهاية العالم"، كما في التصور اليهودي، هي المصدر الأول لهذه الظاهرة التاريخية، وأن عقيدة "نهاية العالم اليهودية" هي ربما - فقط - أول دليل كتابي على ورود هذه الظاهرة الكونية ذات الملامح الحضارية الأنثروبولوجية<sup>(١٧٠)</sup>، وقد نشأ "سفر النبي دانيال"<sup>(١٧١)</sup>، وهو أقدم تدوين كتابي لتصوير ذي "طابع أُلّهي" للديناميكية الأسطورية المضادة للزمن الحاضر، في موقف مشابه لهذا؛ إذ يرجع

(١٦٨) "عقيدة انتظار المخلص" أو "مملكة الألف عام"، هذا هو التصور المسيحي من عودة "المخلص" إلى العالم قبيل القيامة، حيث ستقوم مملكة السيد "المسيح" عليه السلام لمدة ألف سنة في نهاية العالم، يحبس خلالها إبليس، المعروف باسم "الثنين" أو "تلك الحية القديمة" - كما ورد في رؤيا يوحنا ٢٠ / ٢، ويعيش مع المسيح في مملكته هذه (القيامة الأولى) كل من آمن به: "مبارك مقدس من كان له نصيب في القيامة الأولى، فلا سلطان للموت الثاني عليهم، بل يكونون كهنة الله والمسيح، ويملكون معه ألف سنة" رؤيا يوحنا، ٢٠ / ٧. (المترجم).

(١٦٩) حول هذا الموضوع، انظر بصفة خاصة "لانتيرناري - ١٩٦٠ Lanternari"، و"ب. وورسلي - P. Worsley، ١٩٦٩ و"ف. إ. مولان - W. E. Muellmann، ١٩٦٦

(١٧٠) حول عقيدة "نهاية العالم" - "Apokalypitk" في التصور اليهودي انظر الجزء الذي نشره "د. هيلهولم - D. Hellholm، ١٩٨٢ (في المراجع هنا تحت ٢/١٩٨٩) ومعه ملحق بالمنشورات حول هذا الموضوع. وحول الخلفية الحضارية لهذه القضية وتأثير حضارة ما بين النهرين عليها، قارن الآن: "ف. س. كنافيك - H. S. Kvavig، ١٩٨٨ انتقلت بعض العناصر الأسطورية من بلاد ما بين النهرين إلى اليهودية، أدت إلى تنشيط وانتشار الديناميكية الثورية لعقيدة "نهاية العالم" في سياق اليهودية الأولى.

(١٧١) "سفر النبي دانيال" من أسفار العهد القديم، ويحكى قصة النبي "دانيال" مع الملك "نبوخذ نصر" ملك بابل. راجع السفر في العهد القديم. (المترجم)



المؤرخون اليوم نشأة هذا السفر بشكل عام إلى عهد أنطيوخوس إبيفانيس الرابع<sup>(١٧٢)</sup> ، وهو العهد الذى شهد أول حركة مقاومة ذات دوافع دينية، عرفها التاريخ على الإطلاق وهى حرب المكابيين<sup>(١٧٣)</sup>.

وفى مصر أيضا يمكننا أن نلاحظ تحول "الديناميكية الأسطورية" المؤصلة للحاضر إلى "ديناميكية أسطورية" مضادة له" (قارن المؤلف فى ١٩٨٣ ) ، أما قضية: هل حدث هنا تحول للديناميكية الأسطورية المضادة للحاضر فى اتجاه "ديناميكية أسطورية" من النوع الثورى - كما رأينا فى الحضارات الأخرى ؟ ومتى حدث هذا التحول بالتحديد - إن كان فعلا قد تم ؟ فهذه الأسئلة يجب أن تبقى بلا إجابة، فالتصويع الوحيدة التى تحمل طابعا ثوريا واضحا تعود إلى العصور الأخيرة للحضارة المصرية، ولا يمكن - بأية حال من الأحوال - أن تكون أقدم من "سفر النبى دانيال". والكلام يدور هنا حول نصين؛ هما: النص المعروف فى الأثر اليونانى تحت مسمى "تكهنات الفنجان"<sup>(١٧٤)</sup> ، والنص الآخر هو "نبوءات الحمل"<sup>(١٧٥)</sup> المكتوبة بالخط "الديموطيقى" القديم (الخط الهيروغلىفى المائل) ، فكلا النصين يتنبأن بعودة "ملك مخلص"، ينشر الخلاص فى الأرض من جديد عن طريق إصلاح الملكية الفرعونية، وهذا بعد عصور طويلة مظلمة من الخضوع لسيادة المحتل ، ومن القهر والحرمان ؛ فالمثال الذى أمامنا هنا يبين بوضوح أننا هنا أمام نوع من "الديناميكية الأسطورية" تحمل فى ثناياها معنى الأمل والانتظار<sup>(١٧٦)</sup>.

(١٧٢) "أنطيوخوس إبيفانيس الرابع - Antiochus IV. Epiphanes: ملك يونانى، تولى الحكم بعد أبيه "أنطيوخوس الثالث" (العظيم) فى المدة ما بين ١٧٥ و ١٦٤ ق. م واصل أنطيوخوس إبيفانيس الرابع السياسة التوسعية التى بدأها أبوه فى مصر وسوريا وأسيا. للمزيد انظر الفصل السادس. (المترجم)

(١٧٣) انظر: "ج. ك. ليرام - J. C. Lebram" 1968 ، وقارن أيضا: "ك. كوخ - K. Koch" ١٩٨٠ .

Toepferorakel. (٢٧٤)

Prophezeiungen des Lammes. (١٧٥)

(١٧٦) يضع "أ. ب. لويد - A. B. Lloyd" ١٩٨٢ "تكهنات الفنجان" فى تفسيره لها فى السياق نفسه مع رواية "سيرنوس تريس". والتاريخ "الديموطيقى" (الكتابة المصرية القديمة ذات الشكل المائل) ، ومع الجزء الخاص بـ "نيكتانيوس" فى رواية "الإسكندر الأكبر". وقد فسر "لويد" جميع هذه الأعمال على أنها تعبير عن ثورة وطنية ضد الاحتلال المقدونى.

وتُظهر "تكهنات الفنجان" تشابهات تصل إلى أدق التفاصيل مع نص آخر أقدم منها بحوالي ألفي سنة ؛ هذا النص هو: "تكهنات نفرتي" (١٧٧) ؛ ولذا فالسؤال هنا يفرض نفسه علينا، عما إذا كان يجب علينا أن نفهم هذا النص هو الآخر على أنه دليل كتابي على وجود حركة من نوع فكرة "الخلاص" بالمعنى السابق، وأنه بالتالي تعبير على وجود "ديناميكية أسطورية" مماثلة من النوع الثوري المضاد للحاضر. بيد أن هذا النص يدور حول نبوءة بالمعنى المعكوس؛ أي أن هذا النص لم ينشأ من واقع تجربة إدراك النقص في الزمن العاصر، وإنما يُصور - على العكس من ذلك - موقفاً في الزمن الحاضر على أنه سد لنقص وقع في أزمنة ماضية ، ففي هذا النص يتم التنبؤ بقدوم الملك "أمنمحات الأول"، مؤسس الأسرة الثانية عشر، باعتباره شخصية "مخلصة"، فبعد تصوير ويلات عصر الكوارث والنكبات الذي شهد انقطاع مملكة الفرعون في أبيات طويلة، تصل القصيدة إلى النهاية؛ حيث نقرأ الأبيات التالية :

فلسوف يأتي ملك من الجنوب، اسمه أميني،

ابن امرأة من "تا - سيتي"، ابن من أبناء مصر العليا.

(....)

ولسوف تعود "المعات" إلى مكانها الأول (وهي: الحقيقة، والعدل، والنظام)

وتذهب "الإسفيت" إلى الجحيم (وهي: الكذب، الظلم، والفوضى).

غير أن هذا الملك لن يبعث - على أية حال - "بمملكة الألف عام" - على غرار ما هو موجود في التصور اليهودي والمسيحي - أي أنها ليست ديناميكية أسطورية من "الطابع الثوري"، بل المنتظر منه فقط هو مجرد رد الأمور إلى حالتها العادية المألوفة، كما كانت من قبل؛ لأن المصري القديم كان لا يقصد بكلمة "المعات"، وجود حالة "خلاص" خيالية (أوتوبية)، وإنما كان يقصد بها نظاماً، لو ضاع هذا النظام، فسوف يصبح العالم غير مؤهل للسكنى ، وتصبح الحياة في سلام مع الآخرين غير ممكنة. ولكن

Prophezeiungen des Neferti (١٧٧)

مفهوم "المعات" قد بدأ في العهد المتأخر من الحضارة المصرية القديمة يكتسب معنى "مضادا للحاضر"، فلم يعد هذا المصطلح يصف مجرد الحالة العادية البسيطة للوضع الراهن، والتي يمكن بداهة لكل ملك أن يحققها، ويضمن استمرارها، وإنما أصبح المصطلح يعنى "عصرًا ذهبيًا" لا تسقط فيه - كما يقول النص - "الأسوار ولا تشوك فيه الأشواك" - تماما مثل "العصر البطولي"، الذى يظهر فيه الماضى فى حالة "قطيعة" بينه وبين الحاضر، يظهر فيه الماضى فى صورة "أوتوييا":

لقد نزلت "المعات" من السماء، عندما حان وقتها

وتعانقت مع كل ما هو أرضى،

وفاض النهر بمائه على الأرض، وامتلات البطون.

ولم يقع عام جوع فى أى من القطرين.

ولم تكن الأسوار قد سقطت، ولم تكن الأشواك قد وخزت فى عهود أسلاف  
الالهة<sup>(١٧٨)</sup>.

وعند وصول هذه المرحلة التى تنقلب فيها "الديناميكية الأسطورية" "المؤهلة" للحاضر فى مجتمع ما إلى "ديناميكية أسطورية" "مضادة لهذا الحاضر" يمكن تصور أن يحدث امتداد وتطور إلى "ديناميكية أسطورية" من النوع الثورى. ف"نبوءات نفرتى" لا تزال - كنص - داخلة فى دائرة "الديناميكية الأسطورية" ذات النوع "المؤهل"؛ لأن استعادة حالة "المعات" التى يتحدث عنها النص لا تعنى - فى حد ذاتها - انقلابا على النظم القائمة وثورة عليها، وإنما المقصود بها مجرد العودة إلى النظام، ولا يمكن عندئذ تفسير هذا النص على أنه تعبير عن الانتظار والامل. على النقيض من هذا فإن نص "تكهنات الفنجان" يعتبر بهذا المعنى نفسه تماما نصا ثوريا. فالنص يتنبأ بقدوم ملك "مخلص"، يعتبر رمزا للامل والانتظار، ولا يقوم حكمه إلا بسقوط النظام السياسى القائم.

(١٧٨) انظر إ. أوت - "E. Olt"، ١٩٦٩، وقارن أيضا المؤلف ١٩٩٠، ص ٢٢ وما بعدها.

أما كون أن هذا النص يعود إلى المدة الزمنية نفسها التي نشأ فيها "سفر النبي دانيال"، فهذا أمر قريب وليس بمستبعد ، ولكننا لا نظن أن هناك تأثيرا مباشرا بين النصين، فكل منهما مختلف تمام الاختلاف عن الآخر (١٧٩) ، لكنهما يتفقان في السمة الشكلية الخاصة بالديناميكية الأسطورية ذات النزعة الثورية ؛ وإذا فالافتراض الأقوى هو أن يكون كل من النصين قد نشأ بمعزل عن الآخر، ولكن في ظل ظروف تاريخية مشابهة؛ أى أن الأمر يتعلق هنا بالديناميكية الأسطورية الخاصة بحركات تحرر قومية، نشأت في كل من مصر القديمة واليهودية.

ولسنا في واقع الأمر في حاجة إلى سبر أغوار التاريخ بهذا الشكل لكي نبين هذا النوع من "الديناميكية الأسطورية"، فكل حركات البعث القومي تعباً في نشأتها ذكرى ماض، يكون على النقيض التام من الزمن الحاضر ، ويصبح جوهرها حالة تتجسد فيها الحقيقة ، ويتجه كل الطموح نحو تحقيقها. فهذه الحركات القومية تعباً ذكرى زمن الحرية وتقدير المصير، ولكي يمكن استعادتهما فإنه يتحتم التخلص من نير السيادة الأجنبية، فكل الرموز والإشارات التي تعبر عن المعاني القومية ، والتي تعرف باسم "التراث الشعبي أو الفلكلور" - وأيضاً ما يظنه البعض أنه تراث موغل في القدم - كل هذه الأشياء ، أو معظمها ، نشأ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؛ وهى المدة التي نمت فيها مثل هذه الحركات القومية التحررية وترعرعت ، أو على الأقل تم تقنينها ووضعها في هذه الفترة واكتسبت بهذا صورتها الثابتة (قارن: إ. هويسباوم/ت، رانجر ١٩٨٢) ، تعتبر الأزياء الإسكتلندية المعروفة ذات الخطوط العريضة (Schottenmuster) أقرب الأمثلة على مثل هذه "التقاليد المستعينة" (١٨٠) ، وسوف نعود في الفصل الثالث ، الجزء الثانى منه إلى هذا الموضوع.

(١٧٩) يعتقد "ليبرام - ١٩٦٨ Lebram" أن هناك تأثيراً من المضارة المصرية القديمة على "سفر النبي دانيال"، فهو يعتقد أن القصة المصرية التي نسجت حول ملك الفرس "قمبيز" - والذي ينظر إليه فيها على أنه يمثل جوهر الحاكم الكافر - نطعت الخلفية والمثال لصورة الملك "أنطيوخوس" في "سفر النبي دانيال"، غير أن رواية "قمبيز" القبطية لم تنشأ أصلاً إلا في وقت متأخر جداً من "سفر النبي دانيال"، وأغرب من هذا أن الآثار الروائية الموروثة عن مدة الاحتلال الفارسي لمصر كانت - على العكس من هذا - تتميز بمحاولة كسب ود الفرس. حول هذا الموضوع، قارن: "لويد - ١٩٨٢ Lloyd".

(١٨٠) قارن: "ه. تريفيور - روير - Trevor - Floper"، في: "إ. هويسباوم/ت، رانجر - E. Hob- swam/T. Ranger ١٩٨٢، ص ١٥ : ٤٢ .

## (ب) الذكرى باعتبارها نوعاً من المقاومة

يعتبر "سفر أستير" (١٨١) في العهد القديم - بجانب "سفر النبي دانيال" - من الأمثلة النموذجية للذكرى المضادة للحاضر أو المضادة للواقع، فما يرويه سفر "أستير" ليس شيئاً آخر سوى اضطهاد للساميين، ولكن الاضطهاد هذه المرة ليس موجهاً ضد اليهود، وإنما هو اضطهاد وقتل من قبل اليهود لأعدائهم، غفى هذا السفر نجد أن الملك "أحشويروش" (١٨٢) قد أصدر أمراً سابقاً بقتل جميع اليهود في مملكته، بناءً على نصيحة كبير وزرائه "هامان". صحيح أن الملك لا يستطيع أن يسحب أمره هذا، والذي كان وراءه الصعلوك "هامان"، ولكنه يستطيع أن يحذر اليهود قبل الغارة عليهم، ويشجعهم على صد العدوان الذي سيتعرضون له على يد حراسه هو. وهكذا انتهى يوم اللقاء بين اليهود وأعدائهم بحمام من الدماء قام به اليهود بين من أرادوا قتلهم. فنحن هنا أمام نوع من انعكاس نموذجي لتجربة "الشتات" - كما عاشها اليهود على مر تاريخهم (تفرقهم بين الشعوب في جميع أقاليم الأرض)، لكن هذه الصورة هنا معكوسة؛ إذ ليس اليهود، ولكن أعدائهم هم المقصودون هنا. على أية حال، هذا الانعكاس لتجربة "الشتات" هذه، والحياة كقضية دينية، لم تتحول في مبلغ علمي إلى "ديناميكية أسطورية" من النوع الثوري. فدور الملكة "أستير" في هذا السفر تحول في الواقع إلى طقس شعائري لعيد كرنفالي، إلى نوع من الاحتفال يتم فيه إخراج هذه "الأوتوبيا" البعيدة، وهذا الرمز التاريخي الإنجيلي على أنه صورة للعالم المعكوس، وهو ما يعرف اليوم باسم: عيد "البوريم" اليهودي (١٨٣)، فالصورة التي أمامنا هنا هي حالة

(١٨١) سفر "أستير" من أسفار العهد القديم، راجع تاريخ العهد القديم في الكتاب المقدس. (المترجم)

(١٨٢) "أحشويروش" هو ملك الفرس، ورد خبره في العهد القديم. ويحكى سفر "أستير" أخباره. (المترجم)

(١٨٣) عيد "البوريم" - "Purim" هو عيد عند اليهود، يحتفلون به في ١٤ آذار (فبراير - مارس) من كل عام، بمناسبة ذكرى خلاص يهود الفرس على يد الملكة "أستير" و"مورديخاي" (انظر سفر إستير ١٧.٩ وما بعدها). في هذا العيد يقرأ اليهود سفر "أستير"، وعندما يذكر اسم الوزير "هامان" الذي كاد لليهود في فارس، تقرر الطبول وتطلق أصوات عالية، حتى لا يظهر اسمه، وفي هذا العيد تقدم الهدايا والاضاحيات. (المترجم)

نموذجية من حالات التاريخ المضاد، أو التاريخ المعاكس (counter-history). وهى حالة يتم فيها تصوير الماضى من وجهة نظر المهزومين والمقهورين بشكل يظهر فيه المتجربون الطغاة بصورة يرثى لها ، ومن هم مغلوبون على أمرهم اليوم، يظهرين على أنهم المنتصرون الحقيقيون آنذاك. وقد نشأت فى مصر فى الوقت نفسه وفى ظل ظروف مشابهة لهذه حكايات ذات توجه مشابه (قارن: أ. ب. للويد ١٩٨٢).

عادة ما يميل الإنسان إلى ربط الدين ككلية بالوظيفة المؤصلة حضاريا للذكرى ، ولكن إذا نظرنا لليهودية ؛ فسوف نجد أنفسنا أمام سؤال، مؤداه: هل يمكن النظر هنا إلى وظيفة الدين على أنها تخدم مجرد "التأصيل" الحضارى أو أنه ليس من الأرجح هنا أن ننظر إلى الدين أكثر فى سياق علاقته بالذكرى المضادة للواقع أو "المعارضة للزمن الحاضر"؟ وسواء هذه أو تلك، فهناك وجهة نظر سائدة ترى أن وظيفة الدين مطلقا داخل الحضارة هى إنتاج ما يسمى "باللاتوافق الزمنى" (Ungleichzeitigkeit)، أو "اللاتساوى فى الزمن"، بمعنى أن الدين يقوم بتجزئ الزمن إلى مستويين: مستوى الزمن الحاضر ، ومستوى الزمن الدينى نفسه. وفى هذا السياق يكتب "كانيك/مور": "إن الوظيفة العامة للدين هى إظهار اللا توافق فى الزمن، أو إبراز هذين المستويين للزمن عن طريق عملية التذكر والاستحضار والاسترجاع" (قارن: كانيك/مور ١٩٩٠ ، ٣١١ - ٣١٢ ، اقتباس رقم ٢١٢) ، هذا "اللا توافق فى الزمن"، وهذا المستوى الآخر لعملية الزمن المصاحب للدين، قد يأخذ أحيانا فى بعض السياقات والتراكيب الاجتماعية طابع "الشيء الآخر". وفى هذه الحالة تصبح الذكرى ضربا من ضروب المقاومة والمعارضة.

ويتضح المقصود من هذا الكلام من خلال العرض الآتى : إننا إذا تأملنا احتياجات الحياة اليومية ؛ فسنجد أنها تهدف إلى إيجاد نوع من الترتيب والتنسيق، وأنها مصممة على خلق الاتصال بين أفراد المجموعة، وبالتالي فإنها تهدف إلى "إنتاج الأنية فى الزمن" (Gleichzeitigkeit) ؛ بحيث تجعل الزمن يسير فى مستوى واحد، وهو مستوى الحاضر<sup>(١٨٤)</sup> ، فالزمن الذى "يسكنه" ويشغله الأفراد معاً، الذى قاموا "باحتلاله وغزوه"،

(١٨٤) نستخدم هنا مصطلح "الأنية - Gleichzeitigkeit" بمفهوم "البعد الزمنى" الذى يستخدمه "نيكلاس لومان" فى مقالاته المعروفة "المعنى كمصطلح أساسى فى علم الاجتماع"، ١٩٧١ . وقد استخدم "لومان" فى مقالاته "الأنية والزمان" ١٩٩٠ هذا المصطلح، ولكن بمفهوم أعم وأوسع، يؤدى إلى حجب كل الفروق والخصائص التى تعطينا هنا فى المقام الأول.

الذى قاسوه ووضعوا حدوده ، والذى يتحكمون فيه الآن، هذا الزمن الذى تتسق فيه أحداث الأفراد وسلوكياتهم مع بعضهم البعض، وتتداخل فيه هذه الأحداث والسلوكيات فى بعضها البعض بشكل مؤثر، بحيث ينشأ نسق اتصالى داخل المجموعة، هذا الزمن يعتبر من الإنجازات الحضارية الكبيرة التى تم وصفها وشرحها فى العديد من الدراسات المتنوعة، وأسنا الآن هنا بصدد التعرض لها. أما ما يشغلنا هنا، فهو شيء آخر: فنحن معنيون هنا بالسؤال عن تلك المؤسسات التى تقوم بإنتاج اللا توافق الزمنى، أو البعد الآخر للزمن (Ungleichzeitigkeit) (وهى نوع من المؤسسات الحضارية تُبرز البعد المغيّب من الزمن وتجعله ثنائى البعد) ، ولم تحظ هذه المؤسسات بالبحث الكافى حتى الآن، وتضرب هذه المؤسسات الحضارية بجذورها فى الشعيرة الدينية ، وفى مجال الأعياد والطقوس، ثم تنوعت فيما بعد ، واتخذت أنماطا مختلفة فى إطار التطور الكتابى داخل الحضارات. ولكن يبدو - على أية حال - أن جوهر الدين لا يزال - كما هى الحال دائما - يكمن فى عملية إنتاج ونقل اللا توافق الزمنى هذه ، وقد أدى انحسار دور الدين فى العالم الغربى إلى وجود اتجاه واضح نحو الأحادية فى البعد الزمنى. وهنا تتدخل الذاكرة الحضارية؛ إذ من خلالها تكتسب الحياة الإنسانية ثنائية فى البعد، تكتسب نوعا من الثنائية فى الزمن، التى تستطيع الاحتفاظ بنفسها عبر كل مراحل التطور الحضارى. فإنتاج اللا توافق الزمنى، وإمكانية وجود حياة داخل زمنين، وإظهار البعد المغيّب من الزمن ، كل هذه الأشياء تعتبر من الوظائف العالمية العامة للذاكرة الجماعية؛ أى بتعبير آخر: الحضارة هنا ما هى إلا ذاكرة.

لقد كتب عالم الاجتماع الفلسفى تيودور ف. أدورنو (١٨٥) ذات مرة: "إن الصورة

(١٨٥) تيودور ف. أدورنو - Th. W. Adorno (١٩٠٣ - ١٩٦٩) هو عالم اجتماع وفيلسوف ونقاد ألماني شهير وأحد الأفراد الفاعلين فى مدرسة فرانكفورت الفلسفية ذات التوجه الاجتماعى. كانت هذه المدرسة تتكون من "هوركهايمر" - قائد الفريق - وأدورنو و"ماركوز" و"هابرماس". وانضم إليها علماء وفلاسفة آخرون، مثل "فالتر بنيامين" و"كريزيمان" وغيرهم. وتمثل المدرسة مذهباً فلسفياً مستقلاً ونقدياً داخل تيار الفلسفة الغربية. وكان أدورنو من القائلين على علم الاجتماع والموسيقى والنقد الأدبى داخل المدرسة. وله مؤلفات عديدة، من بينها "جدلية التنوير" بالاشتراك مع "هوركهايمر". للمزيد حول هذا الموضوع نحيل القارئ إلى كتاب الدكتور حسن حنفي: مقدمة فى علم الاستغراب المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٩٤ وما بعدها. (المترجم)

المرعبة لبشرية تعيش بلا ذكرى (...) ليست مجرد نتيجة لانهايار شيء ما (...), وإنما ترتبط هذه الصورة ارتباط تلازم بتقديم المبدأ البرجوازي (مبدأ الطبقات الوسطى) في المجتمعات. وقد اعتبر اقتصاديون وعلماء اجتماع من أمثال فيرنر سومبارت وماكس فيبر أن مبدأ التقليدية يُعد سمة من سمات الأنماط الاجتماعية الإقطاعية، بينما اعتبروا مبدأ العقلنة، مبدأ تحكيم العقل الذي يلغى كل الأبعاد الغائبة، خاصية من خصائص المجتمعات التي يحكمها المبدأ البرجوازي، مجتمع الطبقات الوسطى. ومعنى هذا التصنيف أن الذكرى والزمن والذاكرة يتم القضاء عليها، بل وإبادتها في المجتمعات المتقدمة التي تسودها الطبقة الوسطى، تحت زعم أن هذه الأشياء أصبحت مخلفات غير عقلانية<sup>(١٨٦)</sup>، وإبادة مثل هذه الأشياء وقتل الذكرى والزمن أدى - حسب ما يرى هـ. ماركوز - إلى إيجاد هذه الأحادية في البعد التي يتصف بها العالم الحديث عامة؛ حيث إنه تم اختزال البعد الآخر لواقعه، بسبب عدم وجود الذكرى ويشير هذا النقد بوضوح إلى "الوظيفة المضادة للحاضر"؛ التي تقوم بها الذاكرة الحضرية. هذه "الوظيفة" يمكن تسميتها "بالثبوت من قيود الحاضر عن طريق الذكرى".

غير أن "الأحادية في البعد" ليست فقط صفة من صفات العالم الحديث، ولكنها - بصورة أعم - تعتبر صفة من صفات الحياة اليومية. فالتزامات ومتطلبات السلوك اليومي تقسم العالم إلى شطرين: جزء أمامي وجزء خلفي، أو مقدمة ومؤخرة، فالأفاق الكبرى يتم التعتيم عليها وتغييبها في الحياة اليومية، الحياة اليومية تعني العيش في قوالب مرسومة، العيش حسب أنماط روتينية تقليدية، تُكفى فيها القرارات العاسمة والتأملات الأساسية، التي تتطلب روية وتدبر. ولكن إلغاء هذه الأشياء الجوهرية من الحياة اليومية يخدم من جهة أخرى هدفا عمليا في التواصل اليومي؛ إذ لو وجدت هذه الأشياء ما "استطاع الإنسان أن يجد التوجه ونقاط الارتكاز في الحياة اليومية، ولما استطاع أيضا أن يقوى على التصرف والسلوك اليومي. غير أن الأفاق والرؤى التي يتم استبعادها من محيط الحياة اليومية لا تصبح ببساطة فريسة للنسيان، ولا يُقَنَف بها

(١٨٦) انظر: "تيودور ف. أدورنو": "ما معنى هضم الماضي؟" في: تقرير حول مؤتمر المريين، عقد في السادس والسابع من نوفمبر في فيسبادن، فرانكفورت ١٩٦٠، ١٤، نقلنا هذا الاقتباس عن هـ. ماركوزي ١٩٦٧، ص ١١٨.



إلى دائرة اللاشعور ، بل تبقى محفوظة، تمثل خلفية في الذاكرة الحضارية، وتكون دائما في وضع الاستعداد الدائم ؛ ولذا فإن الذاكرة الحضارية والصور التعبيرية التي تكون عليها لا يجدان مكانا لهما في غمرة الحياة اليومية، وربما من هذا المنطلق احتج "هـ. ماركوزي" ضد بث موسيقى "باخ" عبر "ترانزستور" المطبخ، وضد عرض طبقات الكلاسيكيين في الأدب الإنساني في "فترينات" المحال التجارية؛ وذلك لأنه - حسب رأي "ماركوزي" - تُسلب من الكلاسيكيين بهذه الطريقة "قوتهم المناهضة" للتسطيح السائد في الحياة اليومية (قارن: هـ ماركوزي ١٩٦٧ ، ٨٤). فـ"ماركوزي" لا يعتبر الحضارة "خلفية" للحياة اليومية، وإنما ينظر إليها على أنها "النقيض" لعالم الحياة اليومية، الذي نعيشه، ينظر إليها على أنها "هواء قادم من كوكب آخر" (قارن: المصدر نفسه، ص ٨٥) فوجود الذاكرة الحضارية يتمكن الإنسان من جلب هواء لنفسه في عالم أصبح خانقا عليه في ظل "واقع الحياة اليومية". وينطبق هذا الكلام أيضا، بل وبالتحديد، على تذكر الماضي. ويقول "ماركوزي" في هذا الصدد أيضا: "إن ذكرى الماضي يمكن أن تؤدي إلى ظهور رؤى في المجتمع ذات أبعاد خطيرة ، ويبدو أن المجتمعات المستقرة تخاف من أن تطفو المضامين المدمرة للذاكرة على سطحها، (...) فالتذكر يمثل طريقة يتخلص بها الإنسان من الحقائق القائمة المسلم بها، يمثل طريقة للنقل من الماضي تستطيع اختراق الحقائق القائمة، ولو لحظات قصيرة ، فالذاكرة تستعيد المخاوف والأموال والأمال والأحلام الماضية، وتضعها في بؤرة التذكر" ( المصدر السابق نفسه، ص ١١٧ ).

وقد نعى "تاكيتوس" في أيامه إبادة وتحطيم الذكرى في ظل نظم الحكم الاستبدادية: "كنا سنفقد الذاكرة هي الأخرى مع فقداننا اللغة، لو كان في مقدورنا أن ننسى، كما هو في مقدورنا أن نصمت" (١٨٧)، ويعلق كل من "هـ. كانيك-لينديماير/ هـ. كانيك" على هذا الموضع بقولهما: "الديكتاتورية تحطم اللغة والذاكرة والتاريخ، وعلى النقيض من هذا فإن الذكرى تعتبر سلاحا ضد القهر والقمع. وربما تجبر الإشارة هنا

(١٨٧) انظر "تاكيتوس". (Agricola ٢، ٢)، قارن: "هـ. كانيك - لينديماير/ هـ. كانيك"، ١٩٨٧ ،

إلى نص يضع هذا السياق أمام أعيننا بشكل بارز وواضح، هذا النص هو رواية جورج أورويل ١٩٨٤-١٨٨٨)؛ فعن طريق تصوير الحالة المتطرفة المتمثلة في قهر واستبداد النظم الجماعية تظهر القدرة المحررة للذاكرة الحضارية الكامنة دائما في داخل هذه الذاكرة.

وفي العالم الذي نعيشه اليوم ، والذي تتحكم فيه الشمولية "العولية" تمكن الذكرى الإنسان من معرفة الشيء الآخر ، ومن البعد عن استبدادية الزمن الحاضر، واستبدادية الحقائق المعطاة. وينطبق القول نفسه أيضا - بمفهوم أعم وأشمل، وليس فقط بالمفردى السياسى - على الضغط الذى تمارسه الحياة اليومية على الواقع الاجتماعى والذى (أى: الضغط) يسير بالحياة دائما فى اتجاه "توحيد كل جوانبها"، وجعلها "أحادية البعد" ، ويؤدى إلى التقليل من درجة التعقيد فى نسيجها.

(١٨٨) قارن: آ.وى. أسمن: ١٩٨٨ ، ص ٢٥ وما بعدها.



## الفصل الثانى

### الحضارة الكتابية

#### الانتقال من الإجماع الحضارى الشعائرى إلى الإجماع الحضارى النصى<sup>(١)</sup>

لقد طوّرت الحضارة المصرية القديمة حسّاً قوياً للجهود التى تحتاج إليها الحضارات من أجل الحفاظ على نظام العالم. وكانت هذه الجهود فى الحضارة المصرية القديمة فى أغلبها من النوع الدينى الطقوسى ، ومن النوع الفكرى على حدّ سواء، وقد تمتّعت فى توارث نسق كامل من المعرفة، يجد مكانه فى الشعائرى

(١) كلمة 'إجماع' فى النصّ الألمانى هنا هى "Kohärenz"، ومعناها الحقيقى: 'توافق، تطابق، انسجام، اتساق'، ولكننا رأينا أن نترجمها بكلمة 'إجماع'، مع ما قد يبدو من بعد لهذه الترجمة من الأمل الألمانى. واختيارنا كلمة 'إجماع' - بالمفهوم الحضارى - راجع لأسباب: منها أن الكلمة معروفة فى السياق الإسلامى على أنها تعيد نوعاً من الاتفاق والتوافق، وإن كان لفظ 'الإجماع' فى الحضارة الإسلامية يفيد اتفاقاً يأتى من الخارج فى اتجاه الداخل: أى: اتفاق بين مجموعة من الآراء والمجتهدين حول قضية ما، يخلق هذا النوع من الإجماع. فى حين أن 'الإجماع' - بالمعنى الذى نستخدمه هنا - هو إجماع حضارى: أى تابع من طبيعة الحضارة نفسها: أى أنه إجماع ينبعث من الداخل فى اتجاه الخارج. ولكن بالرغم من هذا الفرق الشكلى البسيط، فإن فكرة ومعنى الكلمة مطومان بالنسبة للقارئ العربى. فكلمة 'إجماع' - فى السياق الحضارى - تعنى نوعاً من الاتفاق العام حول الأنماط والصور المستخدمة فى الحضارة الواحدة، ولكن هذا الاتفاق اتفاق داخلى: أى تابع من صميم الحضارة نفسها، هو اتساق داخلى بين كلِّ صور ومضامين الحضارة. الإجماع الذى تقصده هنا هو كلُّ اتفاق داخلى تفرزه الحضارة بنفسها، كلُّ اتساق تكون عليه مضامينها، ويصنع التوجّه العام لها. (المترجم)

والطقوس الدينية أكثر من كونه موجودا في الكتب أو النصوص ، فإذا لم تُقَم الشعائر هنا ، أو لم تُؤدَّ الطقوس بطريقة سليمة ، فمعنى ذلك أن العالم سوف ينهار ، وسوف تسقط السماء من علٍ . وكانت التّأنيّة السليمة للشّعائر الدينية هنا أيضا تعتمد على قضيّة المعرفة بها ، وهي معرفة ملازمة لهذه الشعائر وخاصة بها ؛ أي أنّها نوع مما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح "الذاكرة الرسميّة" - *officium memoriae* . ونصادف في الصين القديمة أفكاراً وتصورات من هذا النوع كذلك ، فكلّ شيء هنا كان يعتمد على الشعائر والطقوس ، ويعتمد أيضا على أن الأشخاص المكلفين بالأداء السليم لهذه الشعائر ، يحفظون العالم في ذاكرتهم ، ولا ينسون منه شيئا . وبالمقارنة بين الحضارة المصرية القديمة ، والصين من جانب ، واليهودية من جانب آخر نجد أنّ اليهوديّة قد اتّخذت هنا منحى آخر : ففي اليهوديّة انفصلت كلّ هذه التّصورات عن الشعائر ، وأصبحت ترتبط أكثر بتفسير النصوص ، فتفسير النصوص يضمن - كما عبّر عالم الدراسات اليهوديّة البرلينيّ "بيتر شيفر" ذات مرّة - "الانسجام بين السماء والأرض"<sup>(٢)</sup> . وهذه التّصورات تقودنا بشكل طبيعيّ إلى ما هو معروف في لغة المصادر ، وفي الاصطلاحات الخاصّة بالحضارات تحت مسمّى "التّوافق الدّاخليّ" ، ونودّ أن نصطلح عليه من جانبنا نحن باسم "الإجماع" (Kohaerenz) ، وهو "إجماع" بالمفهوم الحضاريّ ، كان يُفهم ويُمارس في الحضارة الصينيّة القديمة ، وفي الحضارة الفرعونيّة في شكل شعائريّ طقوسيّ ، ثمّ تحوّل في اليهوديّة ، وبالأخصّ في يهوديّة الأحبار ، تماما إلى مجال تفسير النّص ، ولا سيّما بعد أن فقدت اليهوديّة كلّ الإمكانات التي كان يمكن أن تؤسّس لإقامة "إجماع حضاريّ شعائريّ" بعد "خراب الهيكل" في العام ٧٠ بعد

(٢) صدرت هذه المقالة عن "بيتر شيفر - Peter Schaefer" في إحدى النّدوات التي عقدت بجامعة مايلبرج في ربيع سنة ١٩٩١ حول موضوع "النّص والتّأويل" ، وفي إطار هذه النّدوة تكلم ر. فاجنر - R.Wagner عن تصورات مشابهة في الصين أيضا .

الميلاد<sup>(٣)</sup> فمكان المعرفة في اليهودية لم يعد يُبحث عنه داخل المعبد في "الطقس الشعائري"، الذي تقوم هذه المعرفة بخدمته، والتي تأخذ في الطقس الشعائري صورة ترتيبات وأنشيد دينية وما شاكل ذلك، وإنما تحول مكان المعرفة من النشيد الديني الشفوي إلى تفسير النصوص الرئيسية "المؤسسة حضارياً في صورتها الكتابية" (في هذه الحالة: نصوص التوراة)، وهذا التحول الذي يعتبر من وجهة نظر تاريخ الحضارة تحولاً طبيعياً ومميزاً نريد أن نطلق عليه هنا اصطلاح: الانتقال من "الإجماع الحضاري القائم على الشعيرة أو الطقس" إلى "الإجماع الحضاري القائم على النص"، في قصيدة "هولدرلين" "باتموس"<sup>(٤)</sup> نقرأ الأبيات الشهيرة التالية، والتي تصور لنا في إيجاز بليغ عملية الانتقال هذه، من الشعائر والطقوس إلى التفسير النصي، وإن كان "هولدرلين" يقصد بالشعائر هنا معناها "الكوني" الشامل، وليس فقط بمفهوم "العبادة"، إذ يقول:

لقد خدمنا الأم الرؤوم، الأرض  
ثم وجهنا عبادتنا بعد ذلك إلى ضوء الشمس،

(٣) المقصود هو "الهيكل" أو "المعبد الثاني"، وهو المعبد الذي تم تدميره في القدس على يد القائد الروماني "تيتوس" أثناء اجتياحه للقدس في العام ٧٠ ميلادية. بيان الحرب اليهودية الرومانية، وكان "الهيكل" الأصلي قد دمر مرة سابقة على يد ملك بابل "نبوخذ نصر"، وهذا لما عصى شعب "يهودا" ربه ولم يستجب للأنبياء، والرسل، أوقع الله عليهم العقاب. فأرسل الرب ملك بابل لمحاربتهم، فقتل خيرة شبانهم بالسيف حتى في بيت مقدسهم، ولم يشفق على فتى أو عذراء (راجع العهد القديم، أخبار الأيام الثاني، ٣٦ / ١٧)، وكان من نتيجة غزو ملك بابل لهم هو دمار مدينة اورشليم ونهبها على يد البابليين، وخراب الهيكل وإحراقه بالنار ونهب ما كان فيه من كنوز. ومن هنا من شعب يهوذا من القتل، سيأثم الملك "نبوخذ نصر"، ملك بابل، وأخذهم عبيداً له إلى بلاده، وظلوا هناك حتى قيام دولة الفرس. القصة المذكورة بالتفصيل في "سفر إرميا" في العهد القديم، راجع ٥٢ من هذا السفر. (المترجم)

(٤) "باتموس": اسم لجزيرة يونانية أمام الساحل الجنوبي الغربي لآسيا الصغرى. يقال إن "يوحنا" كتب رسائله عليها، واسم هذه الجزيرة يرد في قصائد "هولدرلين" في مواضع مختلفة، بصفة خاصة في السياق الديني كما هي الحال في هذه القصيدة (المترجم). قارن القصيدة في: Holderlin, Friedrich: Samtliche Werke und Briefe, hrg v. Michael Knaupp, Bd. ١. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ١٩٩٨, S. ٤٤٧ ff. Uebersetzer)

دون أن يوفق في علمنا أن الأب (الإله)  
الذي يحكم كل شيء ، يحب أكثر ما يحب  
أن نرعى ونهتم أكثر بالحرف الثابت (اللغة المكتوبة)  
وأن نقوم بالتفسير الجيد لما هو قائم ومكتوب .

لا أريد أن أدعى هنا أن "هولدرلين" كان يعنى بأبياته هذه الانتقال الحضاري  
بالمفهوم الذي يقصده نحن؛ أي الانتقال من "الإجماع الشعائري الطقوسي" إلى  
"الإجماع النصي التفسيري"، ولكن مما لا شك فيه أن الأبيات السابقة "لهولدرلين"  
تتحدث بوضوح عن تحول وانتقال في المعنى، فهي تتحدث عن انتقال المعنى من  
الظواهر التاريخية والكونية إلى الكتب المقدسة وتفسيرها، وإن كان "هولدرلين" لم يكن  
يعنى هذا التحول بالطبع بمفهوم "انعطاف حضارية تاريخية"، بل كان يقصده بمفهوم  
"شهادة شعرية" (كما يظهر من تكملة الأبيات: "... أن نرعى ونهتم أكثر بالحرف  
الثابت، وأن نقوم بالتفسير الجيد لما هو قائم ومكتوب؛ لأن ما يتم تفسيره هو ما يترنم  
به الناس في الغناء الألماني")<sup>(٥)</sup> ، ولكن بالرغم من هذا فإن فرضيتنا حول أهمية تفسير  
النصوص الأساسية، النصوص "المؤصلة" حضارياً، تجد في هذه الأبيات تأكيداً  
بمحض الصدفة، "رعاية الحرف الثابت" - أدق من هذا لا يمكن وصف المبدأ الذي نريد  
أن نطلق عليه هنا "رعاية النص"، وأيضاً أصوب من قول "هولدرلين": "وأن نقوم  
بالتفسير الجيد لما هو قائم ومكتوب" لا يمكن وصف المبدأ الذي يرتبط ضرورة بمبدأ  
"رعاية الحرف الثابت"، وهو ما نسميه هنا "برعاية المعنى".

## ١ - التكرار (الذي تستجبه الشعيرة) والتفسير (الذي يطلبه النص)

سبق أن عرضنا أن الماضي لا ينشأ من نفسه، وإنما ينشأ نتيجة إعادة تركيب،  
وإعادة تمثيل حضاريين لهذا الماضي، فالماضي يكون دائماً موجّهاً في تركيبه

(٥) أتوجه هنا بالشكر لصديقي "سيروس هاملين" - Cyrus Hamlin (جامعة يال) الذي سمح لي  
بالاطلاع على عمله الذي لا يزال في طور الإنشاء حول قصيدة هولدرلين "باتموس".

واستعادة بنائه بدوافع وتوقعات وأمال وأهداف معينة، كما أنه يخضع في تشكيله للأطر الرابطة الخاصة بالعصر الحاضر الذي يتم استدعاؤه فيه. وهذه الأطر الموجودة في زمن حاضر معين هي التي تحدد أصلاً عملية استرجاع الماضي، وهي التي ترسم ملامح هذا الماضي. تلك هي آراء "موريس هالبفاكس" التي سبق أن تعرضنا لها في سياق آخر، ونريد أن نبقى عند هذه الآراء، فقد بين "هالبفاكس" أن العمليات الاجتماعية لإعادة تركيب الماضي تكون دائماً مصحوبة بتصورات خيالية مرتبطة بالمجموعة، وترسم لها صوراً عن بقائها وضمان استمرارها في الوجود (علماء الاجتماع يتحدثون هنا عن "روايات وحكايات خيالية تُنسج حول بقاء المجموعة")، ونريد في النقطة التالية من هذا الفصل أن نوضح كيف أن هذه الاستمرارية، أو بقاء المجموعة لا يتم تخيلها في "الشخصيات الذاكرة" الخاصة بالمجموعة فحسب، بل إنه يتم إنتاجها فعلياً على أرض الواقع أثناء عملية الممارسة الحضارية؛ أي أننا هنا بصدد السؤال عن مناهج وطرق إعادة الإنتاج الحضاري، أو بمعنى آخر: عملية الاستعادة الحضارية، ومنطلقنا هنا هو الفرضية التي تقول: إن التكرار (في مجال الشعيرة أو الطقس) والتفسير (في مجال النص) هما -من الناحية الوظيفية- منهجان متكافئان ومتساويان فيما يتعلق بإنتاج "الإجماع الحضاري" والانساق الداخلي في الحضارة الواحدة.

ونظراً لأن "الذاكرة الحضارية" لا تُورث من الناحية البيولوجية، كان لزاماً على الأفراد الاحتفاظ بها على مرّ الأجيال في صور حضارية. والاحتفاظ بالذاكرة في شكل صور وأنماط حضارية هو مسألة تتعلق بفنّ تقوية الذاكرة الحضاري أي: بوسائل تخزين المعنى الحضاري وتنشيط ونقل هذا المعنى إلى محيط التداول، فوظيفة فنّ تقوية الذاكرة الحضارية هذه تكمن في ضمان استمرار المجموعة والصفات على هويتها. الهوية - كما يمكن أن نرى بسهولة - هي مسألة تتعلق بالذاكرة والذكرى، فكما أن الإنسان الفرد لا يستطيع أن يكون هويته الشخصية إلا عن طريق ذاكرته وحدها، ولا يستطيع الاحتفاظ بهذه الهوية على مرّ الأيام والسنين إلا من هذه الطريق، فكذلك الجماعة تقوم بإعادة إنتاج هويتها الجماعية الخاصة بها عن طريق الذاكرة وحدها، والفرق بين الحالتين هو أن ذاكرة الجماعة لا تنطلق من قاعدة عضوية؛



أى لا علاقة لها بالجهاز العصبى، على العكس من ذاكرة الأفراد، وبدلاً من هذه القاعدة العصبية تحلّ هنا الحضارة، فالحضارة هي عبارة عن نظام معقّد يشتمل على كلّ المعرفة المؤكّدة للهوية، ويتخذ أشكالاً رمزية مختلفة في الواقع؛ مثل الأساطير والأغاني والرقصات المختلفة والأمثال اللغوية والقوانين والنصوص المقدسة والصّور والزخارف والنقوش والرسمات والطرق، بل أحياناً يتخذ شكل مناظر طبيعية وقطاعات أرضية بأكملها، كما هي الحال مع سكّان أستراليا الأصليين، فالذاكرة الحضارية تدور في المجتمع ويتبادلها الأفراد في شكل صور للذكرى، تتكرّر في شكل الأعياد وإقامة الشعائر، فطالما أنّ الشعائر تضمن دوران وتبادل المعرفة المؤكّدة للهوية داخل المجموعة، فإنّ عملية التّقل والتّوارث تتمّ هي الأخرى في صورة "التّكرار"، فمن طبيعة الشعيرة الطّقوسية أنّها تعيد "إنتاج" نظام معطى سلفاً بدون تغيير بقدر الإمكان، وبهذا تتفق "كلّ إقامة للشعيرة" مع سابقتها من "إقامات"، ولا تتحرف عنها، وينشأ عن هذه العملية التّصور المميّز للمجتمعات غير الكتابية فيما يتعلّق بالزّمن؛ إذ تنشأ هنا صورة للزّمن. يبدو فيها على أنّه يدور في حلقة مغلقة؛ ولذا فإنّه يمكن الحديث هنا فيما يتعلّق بتداول المعنى الحضارى المعتمد على الشعائر عن ما يسمّى بـ "ضرورة أو جبريّة التّكرار". وهذه "الضرورة" بالتّحديد هي الّتي تضمن استمرار "الإجماع الحضارى" القائم على الشعيرة، وهي الّتي يجب على المجتمعات أن تتخلّص منها أثناء الانتقال من "الإجماع الحضارى الشعائريّ" إلى "الإجماع الحضارى النصّي"<sup>(٦)</sup>.

## ٢ - التّكرار واستحضار المعنى الحضارى في مجال الشعيرة أو الطّقوس

سبقت الإشارة في البداية، ونكرّر هنا الإشارة نفسها مرّة أخرى إلى أنّ: الشعيرة الطّقوسية لا يقتصر مغزاها على مجرد الإعادة والتّكرار لحدث يسير طبقاً لقواعد ونظم محدّدة؛ أي أنّها ليست مجرد تكرار لمسار محدّد سلفاً، فالشعيرة أكثر من أن تكون

(٦) ركّز بعض علماء أنثروبولوجيا الكتابة على هذه النّقطة بالتّحديد -من أمثال إ. إ. هافيلوك - E.A. Havelock، و. أونج - W. Ong، و. ج. جودي - J. Goody، وحول "عملية التّكرار داخل الحضارات الشّرقية"، قارن على وجه الخصوص و. أونج، ١٩٧٧.

زخرفاً أو نقشاً على وجه الزّمن، يعطيه شكلاً منسقاً بطريقة معينة بسبب التكرار المستمر لحركات وسكنات متشابهة، متعلماً يتركز الإنسان حائطاً أو لوحة خالية عن طريق استخدام النّفس نفسه الذي يتكرّر باستمرار على هذا الحائط أو هذه اللوحة. بل إنّ الشّعيرة أكثر من كلّ هذا: فعندما تقام وتؤدّى طقوسها، فإنّها في الوقت نفسه تقوم باستحضار معنى حضاريّ ملازم لها، وقد شرحنا هذا أنفاً بمثال "العشاء المقدّس" عند اليهود المعروف باسم "عشاء السيّد" (Seder-Mahl)<sup>(٧)</sup>؛ "فعشاء السيّد" عند اليهود يسير حسب نظام طقوسيّ محدّد ومعروف، وكلمة "seder" نفسها تعني في الأصل العبريّ "نظام". هذا النظام يتكرّر من سنة إلى سنة بطريقة متشابهة، ولكنّ مساء "العشاء المقدّس" عند اليهود يستحضر في الوقت ذاته معنى حضاريّاً آخر: وهو خروج بني إسرائيل من مصر؛ وهو الخروج الذي بقيت ذكره إلى اليوم تتردد في ترانيم وأغان ومواعظ ونوادر ومحاورات؛ فكلّ عنصر من عناصر هذا النظام الشعائريّ يشير إلى ذلك الحدث، والصّورة التي تأخذها هذه الإشارة هي "الذكرى" (باللغة العبريّة "ذكرون")، ففي هذا الاحتفال الدينيّ يكلل اليهود نبات المرّ (العلقم) تذكيراً بمرارة حياتهم في "دار العبوديّة" في مصر. والشاروسيت "Charosset"<sup>(٨)</sup> ينبغي أن يذكرهم بالطين الذي كان يصنع منه بنو إسرائيل الطّوب لبناء المدن الفرعونيّة أثناء عيشهم في ظلّ "السّخرة"، وهكذا فإنّ كلّ صفيحة في هذه الشّعيرة تعني شيئاً ما، هذا القول نفسه ينطبق أيضاً على "العشاء المقدّس" في المسيحيّة، فطقس "العشاء المقدّس" في

(٧) "عشاء السيّد - Seder-Mahl"، أو العشاء المقدّس هو طقس من طقوس الاحتفال الدينيّ في اليهوديّة، ويعرف في العبريّة باسم "عريم"، وهو عبارة عن تناول العشاء في احتفال منزليّ تقيمه كلّ أسرة في أوّل أمسيات عيد الفصح. وتقرأ فيه حكايات وقصص "الهجاء"؛ وهي عبارة عن قصص وتعاليم وحكايات شفويّة تلى في هذا المساء - على العكس من "الخلقة" التي تشمل قوانين الشريعة وكتب التّوراة. وفي "عشاء السيّد" تروى قصّة خروج بني إسرائيل من مصر وتحرّروهم من دار العبوديّة. ويتمّ في هذا المساء أيضاً استحضار كلّ شيء، وتذكر القصّة بكلّ حذاقها، وتحكي للأطفال بصفة خاصّة. (المترجم)

(٨) "الشاروسيت - Charosset" عبارة عن عجينة مصنوع من ثمار الفاكهة والدقيق والبيض. (المترجم)

المسيحية، والأذى نشأ - فيما يبدو - من شعيرة "عشاء السيّر" عند اليهود (Seder) احتفظ أيضا - بجانب نظامه الشعائري - بهذا الشكل نفسه من الإشارة التذكيرية التي تحمل المعنى الحضاري نفسه ، وتدفع دائما لتذكره. فالخبز والخبز في المسيحية هما نوع من الـ"تذكرون" بالمفهوم العبري، هما نوع من التذكر والاستحضار "لصلب وموت" السيد المسيح (عليه السلام) ، وكما أن "الخروج من مصر" يعنى بالنسبة لليهود خلاصا وتحررا من "دار العبودية"، فإن "الموت على الصليب" يعنى بالنسبة للمسيحي حدثا فيه "الخلاص" و"التحرر" أيضا، ولكن من ذنوب الدنيا. فال"موت على الصليب" يرجع بهذا المعنى من الناحية "الطبولوجية" إلى حدث "الخروج". والشئ الأكثر دهشة هو أننا نجد هذه التراكيب نفسها في محيط الشعائر المصرية القديمة أيضا. فكما في اليهودية والمسيحية، فإنه يسير كل عنصر من عناصر الشعيرة هنا طبقا لنظام محدد كذلك، ويشير في الوقت نفسه إلى معنى حضاري آخر. مع الفارق أن مكان هذا المعنى الحضاري في الشعيرة المصرية ليس - على أية حال - في الماضي النسبي المتمثل في التاريخ الخاص بالحضارة المصرية القديمة، وإنما مكانه يكون - بطبيعة الأمر - في الماضي المطلق المتمثل في أسطورة الآلهة. ومع هذا، فمثل ما في كلمات الافتتاح "للعشاء المقدس"، نقرأ هنا في محيط الشعيرة المصرية الكلمات التالية: "هذا هو ما يقوله لكم الإله أوزوريس (أو هذا يأمركم به إلهكم أوزوريس)" ، وما شاكل ذلك، فالعبادة المصرية القديمة كلها تعتمد على هذين البعدين: بعد التكرار الشعائري المجرد (مجرد التكرار للطقس الديني حسب النظام المعروف والمحدد له) ، وبعد الاستحضار للمعنى الحضاري المتمثل هنا في شكل الإشارة إلى العالم الأسطوري السحيق الذي يشمل كل الآلهة، وبعد الاستحضار هذا يتم الإتيان به من خلال تفسير الأسرار المقدسة الكامنة في معنى الشعيرة (على غرار الأسرار السبعة في المسيحية) ، فالتكرار الشعائري يمثل فقط الصورة، أو الوعاء الذي يحمل في داخله المعنى الساكن في الشعيرة نفسها، والذي يتم استحضاره من داخلها. ويدون هذا البعد الخاص بالمعنى الحضاري الكامن داخل الشعيرة، والذي يحمل في طبيعته الإشارة والاستحضار، ما كان يمكن أن نطلق

على الشعيرة اسم "شعيرة"، وإنما كانت ستسمى في هذه الحالة شيئاً آخر؛ مثل: "روتينات شعائرية"، أو أفعال يؤتى بها لأسباب عقلانية صرفة خاصة بغاية، أو بهدف محدد، وإنما لهذا تتم حسب نظام صارم ومحدد أيضاً.

والآن، وبقدر ما يتحول "الإجماع الشعائري" إلى "إجماع نصي"، يختفى بالقدر نفسه عنصر التكرار ويرتد إلى الخلف؛ والسبب في هذا أنه قد وجد الآن وعاء آخر للمعنى الحضاري غير الشعيرة، ولكن يبقى السؤال هنا عما إذا كان هذا الوعاء الجديد الذي وجد مع "الإجماع النصي" هو في الحقيقة أكثر أماناً للاحتفاظ بالمعنى الحضاري من غيره، وما إذا كانت الشعائر كوعاء للمعنى الحضاري تعتبر أكثر ثباتاً، وأكثر أماناً للاحتفاظ بهذا المعنى من النصوص، ولا سيما أن هذا المعنى يمثل الأساس "للآلية الرابطة" للمجتمع برمته، فالمعنى يبقى حياً طالما أنه يتداول ويدور داخل أفراد المجموعة، والشعائر في حد ذاتها صورة من صور التداول والنوران داخل المجموعة، على العكس من النصوص، والتي لا تعتبر في حد ذاتها نمطا من أنماط التداول والتبادل، وإنما تصبح هكذا بقدر ما يتم تداولها وتبادلها داخل أفراد المجموعة بالفعل<sup>(٩)</sup>، فإذا خرجت هذه النصوص عن دائرة الاستعمال أو أصبحت مهجورة لغوياً، تتحول في هذه الحالة لتصبح مقبرة للمعنى الحضاري أكثر من كونها وعاء له، والمفسر هو وحده في هذه الحالة الذي يستطيع أن يعيد المعنى إلى الحياة من جديد، وأن يبعث

(٩) وهذا هو السبب الذي دفع ب. ن. لومان - N. Luhmann - إلى عدم اعتبار الكتابة وسيلة من وسائل الاتصال البشري. انظر مقال "انقطاعات وانفصالات في الكتابة ومن الكتابة"، مصدر في: مجلة الدراسات الأدبية يستأنفورد ١٩٩٢. من الممكن بطبيعة الأمر أن تستخدم الكتابة لأغراض خاصة بالاتصال بين أفراد المجموعة أيضاً. فمثلاً نرى من السمات المميزة لهذه العملية أن كلمة "سيفر" - sphr - بالمصرية القديمة والتي تعني: "جمل الشيء" في حالة نوران وتبادل داخل المجموعة، أو "جمل الشيء" في حالة استخدام وتداول، هي كلمة ترادف معنى كلمة "يكتب"؛ أي أن الكلمة المصرية القديمة "يكتب" ترتبط أصلاً بمعنى التداول والتبادل والاتصال. ولكن لا تقف وظائف الكتابة عند هذا الحد فقط. فلكثر من هذا يمكن بفضل الكتابة، وبفضل نظم التدوين السابقة عليها أن نتكلم على هذا المجال الذي نطلقنا عليه من قبل "مجال ما وراء الاتصال"، وهو أفق أو مجال يكون خلف عملية الاتصال نفسها، هو نوع من "تطابق خارجي" لعملية الاتصال. ويستخدم هذا "المجال الخارجي" كمخزن تحفظ فيه كل القطع الاتصالية المراد تخزينها. وقد شرحنا هذه الفكرة بتفصيل في المقدمة، فراجع في موضعه.

فيه الروح عن طريق استخدامه لفنون علم "التفسير - الهرمينوطيقا" وأدوات التأويل. صحيح أنه من الممكن أن يقع معنى شعيرة ما في طي النسيان أيضا، تماما كما في حالة النصوص، ولكن الفرق أن في حالة الشعيرة يتم في الحال وبشكل حتمي إحلال معنى آخر بدلا من المعنى المفقود، فالنصوص إذن تعتبر صورة أكثر مخاطرة لحمل المعنى الحضاري، وتسليمه للأجيال المتوالية؛ لأنها تحمل في طياتها في الوقت نفسه إمكانية أن تسحب هذا المعنى من دائرة الاستخدام وأن تخرجه تماما من محيط الاتصال. وهذا هو ما ليس موجودا في حالة الشعائر بالتحديد.

### ٣ - الحضارات الكتابية الأولى : تيار التراث

نشأت الكتابة أول ما نشأت في بلاد ما بين النهرين، وتطورت من صور كتابية بدائية، كانت تستخدم في سياق الحياة اليومية ، وليس في سياق الاتصال الطقوسي الشعائري، ثم بدأ بعد ذلك دخولها تدريجيا إلى المجالات الوظيفية الخاصة بالذاكرة الحضارية. أما الاتصال الطقوسي نفسه فقد بقي - بسبب تركيبته المعقدة وحدها، وبما تحمله، في داخلها من صعوبة في التدوين ، ووسائل أدائية متعددة - حكرا على التكرار الشعائري الذي سبق أن تحدثنا عنه ، والذي ظل يمثل -أولا وأخيرا- المبدأ الأساسي ، والعمود الفقري "لإجماع الحضاري" . ولكن تطور بعد ذلك تدريجيا - جنبا إلى جنب من النصوص المستخدمة في الاتصال الخاص بالحياة اليومية - مخزون من نصوص أخرى ذات قدرة تفعيدية وتشكيلية بالمفهوم الحضاري ، هذه النصوص لم تنشأ كمياغة نصية لتراث شفوي معين ، بل نشأت بشكل طبيعي من روح الكتابة، وقد شكل هذا النوع من النصوص ، هذا الأدب الذي نشأ بهذه الكيفية ، ما عُرف فيما بعد - حسب التعبير الصائب الذي أطلقه ليو أوبيينهايم - Leo Oppenheim - بـ " تيار التراث " ، وهو شيء يمكن أن يشبه فعلا بالتيار الذي يسير داخل الحضارة ، ومخصص فقط لأن يستوعب في داخله كل النصوص المقدّر لها أن تدخل دائرة الاستعمال مرة

أخرى<sup>(١٠)</sup>، ولنا أن نتخيل "تيار التراث" هذا على أنه نهر حي حقيقي يسير، ولكن داخل الحضارة، وكئي نهر في الحقيقة يمكن لهذا النهر أيضا أن يغير مجراه، أو أن يأتي في بعض الأحيان بمياه أقل وفي أحيان أخرى بمياه أكثر. وهكذا، وعلى غرار هذه الصورة نجد في الحضارة أيضا أن هناك نصوصا في "تيار التراث" تقع في طي النسيان، ونصوصا أخرى يتم إضافتها إليه، ونصوصا ثالثة يتم توسيعها أو اختصارها أو إعادة صياغتها أو جمعها في شكل مختارات أو دواوين نصية مختلفة<sup>(١١)</sup>.

(١٠) قانون: "L. Oppenheim - ١٩٦٤. ويفرق "و. و. هاللو - W.W.Hallo" في تراث حضارة ما بين النهرين بين ثلاثة أنواع من التوارث والنقل الحضاري: توارث خاص بالقانونية الحضارية - "canonical" (وهذا النوع من التوارث يقتصر على النصوص "القانونية العمادية" داخل الحضارة، النصوص الرئيسية في الحضارة التي تشكل جماع ماهيتها وجوهرها. وسوف نعود في سياق لاحق إلى مفهوم "القانونية الحضارية")، وتوارث "أثري - monumental" (أي: خاص بنقل المعالم الأثرية التي خلفتها هذه الحضارة عبر القرون والأجيال)، وتوارث "أرشيفي - archival" (يتمثل في عملية أرشفة وتدوين المعاني الحضارية). وحسب هذا التقسيم فإن مصطلح "تيار التراث" الذي أطلقه "أوبيينهايم" يناسب بهذا المعنى مفهوم النوع الأول من التوارث: وهو التوارث الخاص "بالقانونية الحضارية" عند "و. و. هاللو"، ولكن نظرا لأننا هنا نستعمل مصطلح "القانونية الحضارية - Kanon" بالمعنى الدقيق للكلمة: أي أننا نقصد بهذا المصطلح ليس مجرد النصوص في حد ذاتها، وإنما النصوص بمفهوم أنها تمثل أجزاء من منظومة متكاملة من النصوص متوحددة ومتطابقة في ذاتها وتحمل صفة القدسية يتم تناقلها وتوارثها داخل تراث حضاري معين، نظرا لهذا الاعتبار: لذا فإننا نفضل هنا أن نستخدم مصطلحات أخرى من نوع: "تيار التراث" أو "التراث العظيم" وما شاكل ذلك (حسب مفهوم "ر. ريد فيلد - R. Redfield") .

(١١) أفضل مثال نستطيع من خلاله تصور الشكل الذي يمكن للتراث الكتابي أن يكون عليه في هذه الصورة السابقة (صورة النهر دائم الجريان) هو الكتاب المقدس (الإنجيل) . فالكتاب المقدس في الواقع ما هو إلا "تيار" من تيارات التراث هذه، تم تجفيفه وتوقيفه في لحظة محددة ومعروفة وعمره يعود إلى ألف سنة، فيمكن هنا أن نرى كيف أن النصوص كانت تنمو وتزيد. وكيف أنه كانت تتم مواصلة كتابتها في نصوص أخرى - مثل "الشذائات" و"التثبيثات" . كما هو موجود في الكتاب المقدس - وأيضا نرى كيف يتم ربط التقاليد والتراث المختلفة ببعضها البعض. وكيف تتجاوز الأنواع المختلفة طبقات نصية أقدم مع طبقات نصية أحدث، ومتشعبات ومختارات وتدوينات نصية مختلفة، والأعمال الجامعة، وقبل كل شيء نرى أيضا كثرة الأجناس المختلفة الموجودة في "الكتاب المقدس": أعمال قانونية، أخبار الشعوب والقبائل الأولى، وأخبار الأنساب، وكتب عن التاريخ، وأغاني عن الحب، وأنب الموائد، وأغاني الرثاء وأغاني المناسبات والأعياد، وأغاني الشكر والعقاب والصكوات والقرانيم والأمثال وشعر الحكم والمتحورات وأنب الحكمة، وكتب الأنبياء، وكتب المدارس والروايات والقصص والأساطير وقصص الخرافات والخوارق والمواظ . وسير الأنساب والرسائل . وقصص الكوارث والنواب ؛ أي أن "الكتاب المقدس" يبدو وكأنه شجرة مزدهرة عديدة الأفرع تحولت أثناء عملية وضع =

ثم تكونت تدريجياً داخل تيار التراث تراكييب من نوع تلك التي يمكن أن نطلق عليها اسم "المركز" و "الأطراف"، فهناك نصوص معينة احتلت بناءً على أهميتها الخاصة مكاناً "مركزياً" داخل تيار التراث، وهي نصوص كان يتم نسخها واقتباسها أكثر من غيرها، ثم أصبحت بعد ذلك تمثل ما يمكن أن نطلق عليه جوهر القيم والمعاني التعددية والتشكيلية داخل الحضارة، بعد أن تحولت إلى نوع من "الكلاسيكية" داخل هذه الحضارة، ولا شك أن "مدرسة النساخ" داخل الحضارة المعنية كانت تلعب دوراً حاسماً في هذا التطور. فهي التي تحدد الإطار المؤسسي لعملية النسخ وعملية تداول وتدوير هذه النصوص داخل محيط الحضارة وعملية أرشفة وحفظ هذه النصوص؛ وبهذه الطريقة فإن "مدرسة النساخ" تتكفل بأن تجعل النصوص القديمة والمعنى التعددي والتشكيلي الكامن فيها - والذي يتم استحضاره وجلبه إلى العصر الحاضر عن طريق تذكره - في حالة حضور دائمة، وفي حالة قدرة على التواصل مع نصوص أخرى، ومع الحاضر، وأن تبقى على هذه الحالة بصفة مستمرة، وهكذا فقد نشأ بالتدريج من هذه النصوص ما يطلق عليه لفظ "التراث العظيم"، أو "تيار التراث"، وهو تراث يفتح لكل زمن حاضر أفقاً معرفياً يجعله يضرب بجنوده في عمق المئات والآلاف من السنين، بإيجاز: أفق تتأسس عليه كل معارف وثقافات الحاضر. وما "بيت الألواح الكتابية" الذي كان معروفاً في حضارة ما بين النهرين، و"بيت الحياة" الذي كان معروفاً في الحضارة المصرية القديمة إلا حاملان لهذه الصورة من صور الذاكرة الحضارية، والتي تستند في معظمها إلى النصوص<sup>(١٢)</sup>.

= القانونية الحضارية - Kanonisierung إلى نسق معماري جامد لمبنى متعدد الطوابق وكثير الغرف، ولكنه متوحد ومتكامل ومتطابق في ذاته. وتاريخ تراث "العهد القديم" كان يهتم كثيراً بالسؤال من النصوص الأصلية ولم يلتفت بصورة أوضح إلى الجهد الذي بذله الرواة في عملية النقل والتأليف، وبالتالي لم يهتم أيضاً بتاريخ الذاكرة الحضارية التي تشكلت في هذا التراث الفلكي. لكن يلاحظ في السنوات الأخيرة أن هناك تحولاً واضحاً فيما يتعلق بهذا الجانب. ومن الأعمال الجيدة في هذا الصدد، والتي تلقى الكثير من الضوء حول هذا الموضوع، أرى من وجهة نظري البحث الذي قام به "فيشبان" - Fishbane ١٩٨٦.

(١٢) بيت الألواح أو الجداول الكتابية في بلاد ما بين النهرين و"بيت الحياة" في مصر القديمة هما عبارة عن مؤسستين حضاريتين كانتا تحملان تلك الحضارتين. مثل هذه المؤسسات كانت عبارة عن مكتبات موجودة في المعابد ودور العبادة وحولها، وكانت تجمع فيها كل أركان المعرفة والثقافة وأنماط الحضارة التي كانت موجودة في كل حضارة على حدة. وهذه المؤسسات تشبه - إلى حد كبير - ما نصلطح عليه اليوم باسم "دار =

وينشأة ما يعرف "بالكلاسيكيين" - على النحو الذي أسلفنا - تغيرت صيغة الزّمن داخل الحضارة، فبجانب التصنيف المألوف للزّمن والمعروف بالتصنيف "الاحتفالي الشعائري"، وهو تصنيف يُقسّم الزّمن - كما أوضحنا - إلى زمن قديم سحيق (زمن الأسطورة) و الزّمن الحاضر، الذي يسير على مسافة متوازنة مع هذا الزّمن السحيق، أصبح يوجد الآن تصنيف آخر للزّمن؛ هو الماضي (بمفهوم الماضي والانقضاء) والحاضر، أو ما نطلق عليه : العصور القديمة والعصر الحديث، فالماضي - في هذا التقسيم الأخير - هو عصر الكلاسيكيين، هو الكلاسيكية. هذا الماضي ليس "زمنًا سحيقًا" (أسطوريًا) يبقى دائمًا على مسافة واحدة غير متغيرة بالنسبة للعصر الحاضر المتقدم دائمًا بطبيعة الحال إلى الأمام - كما هي الحال مع الزّمن الأسطوري؛ حيث تكون المسافة الفاصلة بينه وبين زمنه الحاضر ليست مسافة زمنية، وإنما هي مسافة قائمة على التّوازي بين الزّمين، وتتعلّق بكيونة الزّمن الأسطوري نفسه. الماضي الذي نعنيه هنا في التقسيم الأخير هو ماضٍ من نوع آخر؛ هو ماضٍ من النّوع الذي ينقضي وتزداد المسافة بينه وبين الحاضر. فالزّمن الماضي هنا هو زمن تاريخي، يعرف المرء مسبقًا أنّ هناك مسافة وتباعدًا مستمرّين يفصلانه عن الحاضر باستمرار. ففي بلاد الرافدين نشأت - بناء على هذا التّصور الزّمني: رجوع الماضي إلى الوراء، وتقدّم الحاضر إلى الأمام باستمرار - في الألف سنة الأولى صور مبكرة لكتابة تاريخ يستند إلى الماضي (قارن: ي. ف. سيمتز ١٩٨٣ ) ، وفي مصر القديمة نشأ اهتمام تاريخي بالآثار والنصوص القديمة، تجسّد في رعاية التماثيل، وأرشفة وحفظ النصوص، وفي الاهتمام بالتركييب اللغوية القديمة، وفي انتشار الوعي بالثّراث القديم<sup>(١٣)</sup> ؛ فقد

« الكتب » أو « المكتبة القومية » وغيرها من أنواع المؤسسات الحضارية. وقد عرفت كلّ حضارة على مرّ تاريخها بشكل أو بآخر مثل هذا النوع من المؤسسات الحافظة والحاملة للحضارة: كانت مكتبات المعابد في الحضارات الكتابية القديمة، ثمّ الأدبورة والكنائس في أوروبا المصور الوسطى، ثمّ المكتبات القومية وما شاكلها في عصورنا الحديثة. وقد وجدت مؤسسات شبيهة كانت تؤدي الدور نفسه (حفظ الذاكرة الحضارية) في الحضارة الإسلامية أيضًا. نحن نعتقد أنّ بيت أو دار الحكمة في بغداد في عهد الخلفاء العباسيين لم يكن مجرد مؤسسة لترجمة وتصنيف العلوم فحسب، وإنّما كان - وقبل كلّ شيء - مؤسسة تقوم على الحفاظ على الذاكرة الحضارية الإسلامية. (المترجم)

(١٣) حول هذا الموضوع، قارن المؤلّف ١٩٨٥ و د. ب. ريدفورد - D.B. Redford ١٩٨٦ .



نشأت مكتبات في محيط دور النساخ والوراقين في المعابد وحول المدارس المختلفة، وتكوّنت حضارة للكتاب. ولكن مع كلّ هذا، ظلّت الشعائر والأعياد الطقوسية تمثّل الأساس الوحيد الذي قام عليه "الإجماع الحضاري"، كما كانت هي الحال من قبل.

#### ٤- نشأة القانونيّة الحضاريّة - Kanonisierung<sup>(١٤)</sup> وفنّ التأويل

لم تكن الكتابة في حدّ ذاتها هي نقطة التحوّل الحاسمة في عملية الانتقال من "الإجماع الحضاريّ الشعائريّ" إلى "الإجماع الحضاريّ النصّي"، ولكن الذي مهدّ

(١٤) حول مصطلح "القانونيّة الحضاريّة - Kanonisierung" راجع بالتفصيل الجزء الثاني من هذا الفصل بعنوان: "القانونيّة الحضاريّة". حول توضيح المصطلح حيث يتعرّف المؤلف لمعنى "القانون" بالمفهوم الحضاريّ بالتفصيل؛ ولكي يعرف القارئ المقصود بـ"القانونيّة الحضاريّة" نقول في عجلة إن المقصود بـ"القانونيّة الحضاريّة" أو "النصّ القانونيّ" - "kanonischer Text" أو "القانون الحضاريّ" - "Kanon" ليس - بطبيعة الحال - المعنى الاصطلاحيّ المتداول في القضاء، فهذا هو الاستعمال الضيّق للكلمة اليوم - وإن كان أصل معنى الكلمة واحد في كلا الاستعمالين. لكنّ المقصود بكلمة "قانون" بالمعنى الحضاريّ هنا هو الصوّة الحضاريّة التي يتجمّد فيها التراث، ويصل فيها إلى أقصى درجات التّعبير عن نفسه، وأقصى مراتب الوضوح والفصوصيّة في الوقت نفسه، وتصبح "شريعة ومنهاجاً" داخل الحضارة المعنيّة. النصّ "القانونيّ" هو النصّ الذي لا يقبل التّعديل أو التّحريف، هو نصّ "مقدّس" بهذا المعنى، ولكن ليس من الضروريّ أن يكون نصّاً دينيّاً، بل إنّ المؤلف لا يعتبر النصوص "القانونيّة" نصوصاً دينيّة بالمعنى الضيّق للكلمة، ويضع النصوص الدّينيّة في خانة أخرى، هي خانة "الشّعيرة والطقس الدّينيّ"، بمعنى آخر: خانة "الإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة". أمّا النصوص "القانونيّة" فهي النصوص التي يقوم عليها "الإجماع الحضاريّ القائم على النصّ"، حيث تتشكّل حول هذه النصوص ثقافة للتّأويل والتّفسير. النصّ "القانونيّ" هو الذي يحتاج إلى تأويل وتفسير - حسبما يقول المؤلف - لا النصّ الدّينيّ؛ لأنّ النصّ الدّينيّ مجاله الطّقس والشّعيرة، مكانه في المعبد، ويطلب لنفسه التّصديق والامتناع المسبق، ولا يكون جدلاً علميّاً حوله بالضرورة، وتفسيره تفسير توضيحيّ، لا تفسير جدليّ. من النّوع الذي يؤدّي إلى نشأة ثقافة تأويليّة قاسية على الاختلاف. والمؤلف بهذا المعنى يفرّق بين النصّ "القانونيّ" والنصّ الدّينيّ - وإن كانت هناك سمات مشتركة بينهما منها أن كلاهما نصّ "مقدّس" بمفهوم أنّه لا يجوز تحريفه أو تصحيحه. والقضيّة فيما يتعلّق بالحضارة الإسلاميّة وبالقرآن الكريم بمسألة خاصّة - قضيّة مطروحة الآن للنّقاش. فالإجابة أيّ مدى يمكن أن ينطبق هذا الكلام على القرآن الكريم وعلى الحضارة الإسلاميّة، يبقى سؤالاً مطروحاً. لكن يبقى أن نؤكد أن المؤلف يرى أن النصوص "القانونيّة" نصوص علمانيّة، تثير الجدل حولها، نصوص وموادّ تراثيّة، تعني "قدسيّتها" أنّه لا ينبغي المساس بها؛ هي مجموع كلّ النصوص "الأصليّة" والمؤصّلة بالمفهوم الحضاريّ، هي كلّ النصوص الجامعة المانعة في حضارة ما، القبّ والجوهر الذي =

عملية الانتقال هذه كان أولاً - وقبل كل شيء - هو تجفيف منابع تيار التراث، مما أكسب النصوص التي جفت منابعها صفة القدسية والقانونية الحضارية - kanonisiert، وتحولت هذه النصوص نفسها فيما بعد إلى قانون حضارى - Kanon، إلى شرع وشريعة بالمفهوم الحضارى، إلى منهاج وأصل، فليس النص الدينى في حد ذاته هو الذى يحتاج إلى تفسير، وإنما ما يحتاج إلى تفسير هو أولاً - وقبل النص الدينى نفسه - هذا النوع من النصوص التى أطلقنا عليها اسم "نصوص قانونية" بالمفهوم السابق، فالنص القانوني - بالمفهوم الحضارى - يصبح بهذا هو النص الذى يمثل نقطة الانطلاق لثقافات التأويل داخل الحضارة. وزيد في الصفحات التالية أن تفصل هذه الفرضية، ونبرهن على صحتها.

كما سبق وأوضح له كوايى - C. Colpe فإنه يوجد في تاريخ البشرية كلها بناءان قانونيان - بالمعنى السابق - نشأ كل منهما مستقلاً عن الآخر، وبون ارتباط به، هذان القانونان الحضاريان هما: الإنجيل العبراني (العهد القديم)، والقانون الثلاثي البوذي<sup>(١٥)</sup>

= يصنع حضارة معينة، الشيء الذى يعطى كل حضارة الصفة المميزة لها، الشيء الذى يمكننا في النهاية أن نقول: هذه حضارة مصرية قديمة، هذه حضارة يونانية، هذه حضارة إسلامية ... إلخ. وإن كان المؤلف يتبنى هنا فكرة، مضمونها أن كل هذه الحضارات، أو بتعبير أدق - كل هذه "القوانين" الحضارية التى نشأت من الناحية التاريخية متأخرة في حياة البشرية - يمكن إرجاعها إلى "قانونين" حضاريين أصليين؛ هما: الإنجيل العبراني (المقصود به العهد القديم)، "القانون" البوذي (ننظر الهامش التالي)؛ حتى الحضارة اليونانية، والمسيحية والإسلام يمكن إرجاعهما جميعاً حسب هذه الفكرة إلى هذين الأصلين، في هذه الحالة "الإنجيل العبراني"، ونظراً لخطورة هذه الفكرة من الناحية الإسلامية أيضاً نعتبرها هنا دعوة للمناقشة في ضوء ما صدر عن المؤلف من آراء في فصول هذا الكتاب. لكن ما يهم الآن هو استimmung كلمة "قانون" بالمفهوم الحضاري المفصل أعلى، وأن نخرج من ذهن عند سماع هذه الكلمة المعنى الاصطلاحي الضيق الدارج اليوم في مجال القضاء. (المترجم)

(١٥) هو "قانون" حضارى، شرائعى منهاجى، يمثل مجمل الثقافة والحضارة والفكر والفلسفة والنزاهة الدينية الشعائرية في الديانة البوذية. وهذا القانون - الكلمة تستعمل هنا دائماً ليس بالمعنى الدارج في اصطلاح القضاء - يشمل كل النصوص والشعائر والتعاليم التى قال بها بوذا، وهو يمثل في الوقت نفسه لب وجود هذه الحضارة، ويمكثنا أن نقول "البوذية"، عندما نريد أن نتحدث عنها. يتكون "القانون" البوذي من ثلاثة أجزاء، يطلق على كل جزء لفظة "سلة"؛ ولهذا يعرف هذا "القانون" في اللغة البالية باسم "السلال الثلاث". (المترجم)

(قارن: ك. كولبي ١٩٨٧) ، أما كلّ القوانين الحضارية الأخرى التى نشأت فى تاريخ البشرية بعد ذلك، سواء فى الغرب أو فى الشرق، فيمكن إرجاعها إلى هذين الأصلين اللذين كانا بمثابة شرارة الانطلاق الأولى لكل هذه القوانين الحضارية المتخلفة: فى الغرب نشأ قانون الكلاسيكيين اليونانيين المتمثل فى تراث مدرسة الإسكندرية (وإن كنت أنا شخصياً أميل إلى اعتبار هذا القانون الحضارى تطوراً مستقلاً عن قانون الإنجيل العبرانى)<sup>(١٦)</sup> ، ونشأ أيضاً الإنجيل المسيحى والقرآن<sup>(١٧)</sup> ، وفى الشرق نشأ قانون الجينا<sup>(١٨)</sup> ، ونشأت قوانين كونفوشيوس ولاو تسى<sup>(١٩)</sup> المتمثلة فى التعاليم الكونفوشيوسية والطاوية (فلسفة الطاو، نسبة إلى لاو تسى)<sup>(٢٠)</sup> ، فكلّ

(١٦) نشق من جانبنا مع رؤية المؤلف هذه. فالقانون الحضارى الكلاسيكى الذى وضعته مدرسة الإسكندرية استند فى أساسه إلى أفكار ونصوص يونانية هيلينية بحثة. صحيح أنه كان من بين ناشطى مدرسة الإسكندرية كتاب ومؤلفين يهود، ولكنهم كانوا يعملون تحت عباءة الفكر اليونانى الهيلينى ، الذى تمثّل فى تراث وإنجازات هذه المدرسة. (المترجم)

(١٧) وأضح أن المؤلف هنا يتبنى الفكرة السائدة فى تيار علم الحضارة الغربى، والتى تعتبر أن القرآن الكريم انبثق عن الإنجيل العبرانى (النوراة) انبثاق الفرع عن الأصل، وهى فكرة أسس لها الاستشراق القديم، وتناولها أيضاً الاستشراق الحديث. والنقاش حول هذه النقطة مفتوح أيضاً. ويترك المجال لعلماء الدين للإدلاء بدلوهم حول هذا الأمر؛ لأن هذه القضية تعتبر حالياً من المسلمات فى مجال علم الاستشراق، ودراسات علوم القرآن الاستشراقية. (المترجم)

(١٨) الجينية أو الجينا - dharma ديانة هندية قريبة من البوذية تؤكد على فكرة الخلاص من العالم من طريق الزهد فيه، والإصرار عن متاع الدنيا. والتأكيد على فكرة الزهد صفة مميزة فى هذه الديانة، وهذه الفكرة تميزها عن البوذية نفسها. (المترجم)

(١٩) القضية هنا هى النظرة التى يتبنّاها المؤلف - كما قلنا - حول نشأة هذه القوانين الحضارية. ففكرة إرجاع القوانين المتخلفة إلى الأصلين المذكورين: العبرانى واليونانى، هى لاشك فى حاجة إلى نقاش مفصل. فالقضية يجب أن تبدأ بسؤال هو: كيف تنشأ أصلاً هذه القوانين الحضارية؟ وما الذى يجعلها تأخذ هذه الصفة فى الحضارات؟ هل هى قوانين وضعية بشرية أو أن هناك جزءاً منها يتمثل فى تعاليم سماوية؟ ونظراً لأن أساس المشكلة هو الاعتقاد السائد فى الأفكار الغربية بعدم سماوية القرآن، والاعتقاد ببن النبى محمد (ص) أتى به من عنده؛ لذا ينظر للقرآن هنا على أنه جمع لأفكار، وتخصص وردت فى الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد؛ لذا أمكن فى هذه الحالة إرجاع النص القرآنى إلى الأصل العبرانى (٢٠) ، والتطور الآخر الذى حدث هو أن علمة الدين والحياة فى الغرب يقابلهما فى الحضارة الإسلامية تمسكاً بسماوية النص. فاستطاعت الحضارة الغربية أن تجرد نصوصها الدينية، وتخضعها لمعايير عقلانية، فى الوقت الذى تمسكت فيه الحضارة الإسلامية بسماوية النص من جانب، وارتبطت النص بالحيات اليومية من جانب آخر ، ولكن كل هذه القضايا لا يمكن الإتيان على كل جوانبها فى هامش ضيق كهذا. وهى فى حاجة إلى نقاش مفصل. (المترجم)

هذه "القوانين" ترجع - كما قلنا - إلى الأصليين المذكورين: العبراني والبوذي. وقد نشأ في محيط كل هذه العمليات "التقنيّة الحضاريّة" أدب تؤولي تفسيري غزير، تلازم معها، وسرعان ما "تقنن" هو الآخر في قوالب حضاريّة، وهكذا تنتظم الذّاكرة الحضاريّة من جانب في قوانين حضاريّة من المرتبة الأولى، أو المرتبة الثّانية، أو حتّى المرتبة الثّالثة، ومن جانب آخر في أدب أولي، وأدب ثانوي، أو في النصوص والشروح. وأهم خطوة في "بناء القوانين الحضاريّة" - بالمعنى الذي نقصده هنا - هي عملية "قفل باب الاجتهاد" - إذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح العربي، "إغلاق الباب" الذي يمكن من خلاله أن تنشأ معاني حضاريّة جديدة، وسدّه أمام هذا التّيّار المتدفق من المعاني والتّفسيرات يساعد على تضيق المسافة بين النصوص الأصليّة والنصوص الثّانويّة، بين ما هو "قانوني" وما يمثل مبدأ أوليًّا وبين ما نشأ لاحقًا ويعتبر اجتهاداً<sup>(٢٠)</sup>، فالنصوص "القانونيّة" - بالمعنى الذي معنا - هي نصوص غير قابلة لمواصلة الكتابة؛ أي أنها لا تتواصل في الكتابة مع غيرها من النصوص، أو حتّى مع نفسها، وهذا هو الفارق الجوهريّ الذي يفصلها عن النصوص التي تتواصل مع نصوص أخرى في الكتابة؛ أي النصوص التي تتولّد عن نصوص أخرى

(٢٠) هذه القضية أصبحت موضوع حوار وجدل في محيط الحضارة الإسلاميّة أيضًا. وبمسألة تضيق المسافة بين النصوص الأوريّة والنصوص الثّانويّة من طريق إلغاء الاجتهاد ومطلّة العقل، وعن طريق إهدار جميع الأبعاد التاريخيّة والاجتماعيّة، هذه المسألة بالتّحديد احتلّت حيزًا كبيرًا في تحليل عميق قام به المفكّر المصري "نصر حامد أبو زيد" في دراسته "نقد الخطاب الدينيّ"، ففي عرضه الثّاقب لأكيّات الخطاب الدينيّ المعاصر رصد النّية، أسماها "آليّة الاعتماد على سلطة السلف أو الثّروات"، وهي آليّة تتشابه وتتفاصل مع آليات أخرى لتكوّن مجمل الخطاب الدينيّ المعاصر في العالم الإسلاميّ. ومضمون هذه الآليّة هو أنّه بحدّ تحويل النصوص الثّرائيّة - وهي نصوص ثانويّة - إلى نصوص أوليّة تتمتّع بقدر هامل من القداسة لا يتقلّ - في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصليّة. يصبح من الممكن تضيق المسافة بين هذين التّوعين من النصوص، وبالرغم من اختلاف منطلق المؤلفين هنا (أبو زيد و يان أسمن) إلّا أنّ التّوازي بين المؤلفين في هذه النّقطة لا يمكن تجاهله. حول هذه الدراسة الرّكّعة غزيرة الفكر وقويّة التّجريد راجع: أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الدينيّ. طبعة جديدة مع تعليق موفّق على ما حدث. الطّبعة الثّانيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥، الاقتباس: ص ٦٧. (الترجم).

وتنشأ من "روح الكتابة"، وقد أطلقنا على هذا النوع من النصوص مصطلح "تبار التراث"، فالنصوص القانونية هي نصوص تتمتع بقدر هائل من القداسة: فهي تتطلب في نقلها وتوارثها الحرفية المطلقة. ويستحيل التغيير فيها ولو بقيد أنملة. لا تريدوا كلمة على ما أمركم به، ولا تنقصوا منه، واحفظوا وصايا الرب إلهكم التي أوصيكم بها هكذا نقرأ في سفر "التنبية" في العهد القديم، وهكذا كانت وصية الرب لإبنى إسرائيل (التنبية ٤، ٢) ، وهذا الاقتباس يوضح لنا أيضا أن "القانون العبراني"، قانونية العهد القديم، قد نشأ أساسا من روح "العهد"، وهو عهد أو عقد تم بين الرب وبني إسرائيل، وليس بخفي أن هذا النص القانوني (الإنجيل العبراني) يسمى أيضا "عهدا" (٢١) "النص القانوني" يتمتع بالالتزام المطلق الذي يمليه أي عهد، وبالشريعة التي يتضمنها أي عهد.

ويظهر هذا واضحا جليا عن طريق استعراض الفرق بين "النصوص الدينية" و"النصوص القانونية"، فالنصوص الدينية يمكن أن توجد أيضا خارج التراث، أو التراثات "المقننة حضاريا"، ويمكن للنصوص الدينية أن توجد أيضا في النقل الشفوي، وأوضح مثال على هذا هو تعاليم البراهمانية المقدسة المعروفة باسم "الفيدا" (٢٢)، أو في التوارث الكتابي على حد سواء، ومثال هذا "كتاب الموتى" في الحضارة المصرية القديمة، صحيح أن النصوص الدينية تتطلب أيضا في نقلها وتوارثها الحرفية المطلقة، شأنها في هذا شأن النصوص القانونية؛ ولهذا فإننا نجد أن "البراهمة" - على سبيل المثال - لا يدونون كتبهم المقدسة "الفيدا"؛ لأنهم يثقون في

(٢١) حول تاريخ المصطلح "قانون - Kanon" انظر من بين المواضيع المختلفة بصفة خاصة النقطه ٢ من هذه الفصل.

(٢٢) "الفيدا" هي التعاليم المقدسة للديانة الهندوسية، يقوم "البراهمة" على حفظها. وهي مكتوبة باللغة السنسكريتية القديمة، وتتكون من أشعار ونثر. وتنقسم إلى أربعة أجزاء رئيسية: هي - ريج - فيدا، سما - فيدا، ياجور - فيدا، آثروا - فيدا (وهي أي، الترتيب: جزء الأشعار، وجزء الأغاني، وجزء الحكم والأمثال، والجزء الخاص المعلم الأعظم). (المترجم)

الذاكرة أكثر من ثقتهم في الكتابة . لكن النصّ الدينيّ يمثّل - في حدّ ذاته - شيئاً مثل المعبد اللغويّ، يمثّل نوعاً من استحضار المعنى القدسيّ عن طريق أداة الصوت . النصّ الدينيّ لا يحتاج إلى تفسير أو تفويل بقدر ما يحتاج إلى الاستظهار عن ظهر قلب ، وإلى الترتيل المبطن بالشّعيرة الدينيّة مع المراعاة النقيّة لتعاليم أداء الشعيرة من ناحية المكان الذي تقام فيه، وزمان إقامتها، ونظافة البدن إلى آخره؛ هذه هي خصوصيّة النصّ الدينيّ<sup>(٢٣)</sup>، أمّا النصّ القانونيّ فهو يجسّد - على العكس من ذلك - القيم المعياريّة (الخاصّة بوضع قواعد ومعايير السلوك)، والقيم التشكيليّة (الخاصّة بالأداء السلوكي نفسه) لجماعة بشريّة ما . وينسحب هذا بالطبع على كلّ العمليّات الحضاريّة الأخرى، فالنصّ القانونيّ يمثّل "الحقيقة" . أمثال هذه النصوص تتطلّب أن تمسّ شغاف القلب، أن تدخل إلى القلب دون نفور، أن تتّبع، وأن تُنفذ على أرض الواقع الحيّ وتصبح حقيقة معاشة . ولتحقيق كلّ هذا، لا يحتاج الأمر إلى الترتيل والاستظهار، أكثر من الحاجة إلى التفسير، فالمهمّ هنا هو القلب (الفاهم)، ليس اللم (المرتّل)، ولا الأذن (السّامعة) ، غير أن النصّ لا يتحدّث مباشرة إلى القلب، فبقدر طول الطّريق من الأذن السّامعة، أو العين القارئة إلى القلب الفاهم بقدر ما تكون الطّريق طويلة أيضاً ما بين الشّكل المكتوب، أو المسموع للكلمة والمعنى المعياريّ (التّعميديّ) والتشكيليّ (الأدائيّ) الكامن فيها . هذه المسافة بين القراءة والفهم، أو بين الشّكل الكتابيّ، والمعنى الكامن وراء هذه الخلفيّة تحتاج إلى وسيط؛ ولذا فإنّ التّعامل مع النصوص "القانونيّة" يحتاج دائماً إلى شخص ثالث، يحتاج إلى

(٢٣) المؤلّف هنا يضع "النصّ الدينيّ" داخل سجن التّرتيل والمفظ من ظاهريّ قلب، ودخل إطار الشعيرة الدينيّة، التي تعتمد حضاريّاً على التّكرار والترتيل والشّفاهيّة، "فالنصّ الدينيّ" يختلف بهذا المعنى عن "النصّ القانونيّ"، فالنصّ الدينيّ محبوب بهذا المعنى عن تيّار المجرى الحضاريّ، لا يسير في هذا التيّار، ولا يختلط به . أمّا "النصّ القانونيّ" فهو النصّ الذي يعطى القيم التّقيقيّة والتشكيليّة (القيم المعياريّة والقيم المحدّدة للسلوك) بالنسبة للمجموعة، هو النصّ الذي تكونت حوله ثقافة تفويليّة؛ لذا يبقى السّؤال هنا: أين موضع القرآن كنصّ دينيّ سماعيّ بالنسبة للحضارة الإسلاميّة في هذا التّصنيف؟ هذه النقطة في حاجة إلى نقاش مفصّل . (الترجم)

المفسر الذي يقف بين النص من جانب والمخاطبين من جانب آخر، ووظيفة هذا المفسر هي استخراج الإشارات والطاقت المعيارية والتشكيلية المحبوسة في سطح النص وإطلاق قيدها. النصوص "القانونية" يمكنها فقط في حالة وجود هذه العلاقة الثلاثية بين "النص" والمفسر "والسامع" أن تطلق المعنى الكامن فيها، وأن تنتشر في الوجود<sup>(٢٤)</sup>.

وهكذا تنشأ في محيط نقل وتوارث "النصوص القانونية" مؤسسات للتفسير والتأويل، وتنشأ بالتالي طبقة جديدة من أصحاب الصنفوة الفكرية، وهؤلاء هم: كتبة "التوراة" عند بني إسرائيل، والأخبار عند اليهود، و"الفيلولوجوس" (فقهاء اللغة) عند الهيلينيين، و"الشيخ" أو "المولف" في الإسلام، و"البرهمانا" في الهند، والحكماء والعلماء البوذيين والكونفوشيوسيون واللاوتسيون. هؤلاء كلهم هم حملة هذه النصوص، والخاصية المميزة لكل هؤلاء الحاملين الجدد للذاكرة الحضارية هي ريادتهم الفكرية، وحريةهم النسبية في مواجهة السلطات السياسية والاقتصادية<sup>(٢٥)</sup> (قارن: كر. ماير ١٩٨٧)؛ إذ من خلال هذه الحرية وحدها، ومن خلال عدم تبعيتهم للسلطات يمكنهم أن يمتثلوا المطالب المعيارية (التقنيية) والتشكيلية (السلوكية) التي يملئها عليهم "القانون" الحضاري، فهم يجسدون، ويشاركون في سلطة "القانون"، وفي "الحقيقة" المستوحاة منه.

(٢٤) حول هذه المسألة قارن في هذا السياق ما ورد في "المهد الجديد" في إصحاح "أعمال الرسل" على لسان الرسول فيليبوس، عندما سأل حاجب ملكة الحبشة، وكان هذا يقرأ في "المهد القديم"، فسأله فيليبوس: "أتلهم ما تقرأ؟" فرد عليه الحاجب متساندا باستقراي: "كيف أفهم، ولا أحد يشرح لي؟" (قارن: أعمال الرسل في المهد الجديد، إصحاح ٨، آية ٣١. الكلمة المستخدمة هنا هي كلمة "hodegesei"، ومعناها إرشاد، توضيح؛ ومنها "علم الإرشاد"، وأتخذ من هذه الكلمة "Hodegetik" وهو علم كيفية شرح النصوص).

(٢٥) لا أدري إلى أي مدى يمكن أن ينطبق هذا على واقع العالم الإسلامي اليوم، كجزء من الحضارة العالمية. (المترجم)

في الحضارات الكتابية الأولى - وقبل نشأة القوانين الحضارية - كان حاملو تيار التراث<sup>(٢٦)</sup> والقائمون عليه هم في الوقت نفسه موظفون في إدارة شئون الدولة والمجتمع، فكان منهم من يعملون كموظفين في أجهزة الإدارة، أو أطباء أو مفسري أحلام أو كهنة وعرفاء، وكانوا - على أية حال - تابعين للدولة، يتلقون الأوامر من المؤسسة السياسية في المجتمع، وكانوا في حالة تعلق تام بتلك المؤسسة؛ إما عن طريق تلقى الأوامر منها - كما قلنا - أو حتى عن طريق إصدار الأوامر لها، فالمنظمة السياسية في المجتمع كانت هي كل شيء. في ظل تلك الحالة لم يكن هناك مكان في التراث، ولم تكن هناك قاعدة أرشميدسية يمكن - انطلاقاً منها - التصدي لهذه المنظمة، والوقوف في وجهها عن طريق رفع راية حق التغيير في المجتمع، وهو تغيير تتطلبه القوانين الحضارية في الجانب المعياري (التقعيدي) والجانب التشكيلي (السلوكي)، لم تكن هناك "قوانين حضارية" أو سلطة حضارية يستند إليها التغيير في مواجهة المنظمة السياسية، بل كان يتم كل شيء داخل هذه المنظمة، ولم يكن حاملو تيار التراث والقائمون عليه سوى جزء من هذه المنظمة؛ ولذا فإن عملية تأسيس "القوانين الحضارية" تعتبر في الوقت نفسه بمثابة عملية تميز اجتماعي؛ وهو تميز ويلورة موقف مستقل في مواجهة السلطات السياسية والإدارية والاقتصادية والقضائية، وحتى أيضا السلطات الدينية في المجتمع، ووظيفة هذه المؤسسة التي يمثلها هذا الموقف الجديد هي - حسب تعبير هوبز<sup>(٢٧)</sup> - العناية "بالعرف الثابت"، العناية بالنص الذي لا يتغير. فرعاية "العرف الثابت" معناها "التفسير"، معناها "رعاية المعنى" الكامن في هذا "العرف"؛ ولأن "العرف" ثابت لا يتبدل ولا يجوز أن يتغير ولو قيد أنملة، ولأن عالم الإنسان - على الجانب الآخر - خاضع للتغير المستمر، فإنه تنشأ عندئذ مسافة أو فجوة بين النص "المتجمد" والواقع المتغير. وسد هذه الفجوة لا يتأتى إلا من خلال

(٢٦) تيار التراث هو - كما سبق الإشارة - النصوص التي تكونت من روح الكتابة على مر التاريخ، وهي نصوص لم تنشأ كنوع من التنبؤ لأشياء شفهية سابقة، وإنما انبثقت عن روح الكتابة. وهذه النصوص ذات منابع متجددة، نصوص تاريخية، ومنها نشأت النصوص القانونية، وهي - كما عرفها المؤلف - تلك النصوص التي جفت منابعها ولم تتسرب إليها معان جديدة، وتجمعت عند نقطة "معنوية" حضارية معينة، واكتسبت بناء على هذا صفة القدسية، وضرورة نقلها الحرفي، وعدم جواز النيل منها بالتبديل أو بالتغيير. (المترجم)



"التفسير": وهكذا يصبح "التفسير" مبدأ مركزياً لتحقيق "الإجماع الحضاري" والهوية الحضارية، فالطاقات المعيارية (التقعيدية) والتشكيلية (السلوكية) للذاكرة الحضارية الكامنة في النص لا تنتزع من التراث المؤسس للهوية إلا من خلال التفسير المتجدد، والمتدفق باستمرار لهذه النصوص. "التفسير" يصبح علامة للذكرى، يصبح "تذكرة"، والمفسر يتحول إلى "مذكر"، إلى منذر ومهذّر أمام حقيقة يخشى عليها من النسيان.

ولكن- وعلى أية حال- مع تزايد الإنتاج النصي في الحضارة - بسبب الإفرازات النصية المختلفة - سرعان ما نجد أنفسنا أمام تلك الحالة التي وصفها "أليدا أسمن" بأنها "انفراط في عقد" الذاكرة الحضارية، وانقسام لها إلى "مقدمة ومؤخرة"، إلى واجهة أمامية وواجهة خلفية، إلى ذاكرة وظيفية وذاكرة تخزينية (قارن: أ. و.يان أسمن ١٩٩١)، فكمّ النصوص على اختلاف أنواعها: من نصوص أولية وثانوية وثلاثية، أو من كتابات "قانونية" وشبه قانونية وكتابات أخرى "لاحقة" (٢٧)، كل هذه النصوص والكتابات أصبحت الآن تتعدى بشكل كبير ما يستطيع مجتمع بعينه أن يتذكره في فترة معينة، أو أن "يسكنه" في ماضٍ محدّد؛ إذ يزيد كمّ النصوص أكبر بكثير عما يحتاجه المجتمع. ويقدّر ما ترتدّ النصوص إلى الخلف، وتدخل دائرة التخزين، والأرشيف المهجورة، بقدر ما يتحوّل النص ليصبح نمطا من أنماط النسيان، ليصبح مقبرة حقيقية للمعنى، بعد أن كان هذا المعنى حياً معاشاً. ويعد أن نشأ عن طريق الممارسة الحية، وعن طريق الاتصال مع الآخرين، وأخذ شكله في هذا النص. وهكذا تنتشر تدريجياً داخل التراث الذي يعيش فيه كلّ منّا مجالات المعاني البعيدة والمهجورة. وهكذا تنشأ مناطق واسعة للمعرفة المنسية، وتذوب وتتميع نتيجة لهذا الحدود مع "الشيء الغريب".

(٢٧) المقصود هنا بالكتابات اللاحقة - apokryphe Schriften - هي الكتابات التي تنشأ مؤخراً في الحضارات وفي الأديان، على أساس من كتابات أخرى عظيمة، سواء كانت هذه الكتابات دينية أو تراثية أخرى. ويقصد بها الكتابات "القانونية" الحضارية التي تنشأ في المراحل المتأخرة من الحضارات، فهناك كتابات "قانونية" من الدرجة الأولى، وكتابات "شبه قانونية" من الدرجة الثانية، وكتابات "لاحقة" تماماً مثل ترتيب الكتابات في "العهد القديم". ففي "العهد القديم" نجد كتب الشريعة أولاً، وهي الكتابات الأساسية، ثم كتابات "تاريخ العهد القديم"، وكتابات "اللاحقين"، وهي كتابات الأنبياء المتأخرين، وهم - حسب التقليد العبري في ترتيب الكتاب المقدس - إسماعيل، إرميا، حزقيال والأشعشع عشر. (المترجم)

وطبيعيّ هنا أن يعنى اكتشاف الكتابة فى تاريخ الحضارات حراً عميقاً، وقطعا غائرا فى تطوّر، وفى تاريخ "الآلية الرابطة"<sup>(٢٨)</sup> داخل المجتمعات. فمع دخول الكتابة ينشطر هذا التاريخ إلى شطرين: مرحلة ما قبل الكتابة، وهى المرحلة التى تعتمد على "التكرار الشفوى المستند إلى الشّعائر"، ومرحلة ما بعد الكتابة، وهى مرحلة "التفسير المستند إلى النصوص". أما المنطقة التى تفصل المرحلتين عن بعضهما البعض، منطقة "النشع" الموجودة بين هذين الطرفين، هذه المنطقة كانت بادية للعيان بطبيعة الحال، وقد تمّ وصفها فى أكثر من موضع. وأكثر المصطلحات شهرة فى هذا الصدد هو مصطلح "كارل ياسبرز" الشهير: "عصر المحاور"<sup>(٢٩)</sup>، وهو مصطلح يعبر بدقة عن هذا التحوّل<sup>(٣٠)</sup>، وإن كان لم يأخذ فى الاعتبار الدور البارز للكتابة فى هذه العملية؛ مما يثير الغرابة بعض الشئ، ولكن هذه الهفوة تمّ تداركها من قبل الآخرين<sup>(٣١)</sup>.

(٢٨) "الآلية الرابطة أو العنصر الرابط - konnektive Struktur" لمجتمع ما هو بمثابة "المشبك" الذى يثبت كل الفيوط والروابط داخل هذا المجتمع، فهو من جانب يربط الفرد بالمجموعة ويمكّنه من الانتماء إليها عن طريق عالم متكامل من المعانى يتمّ التفاهم طيها داخل المجموعة من خلال رموز وإشارات حضارية معينة، بمعنى أنّه يمكّن الفرد - مع انتمائه لمجموعة معينة - أن يتحدث عن نفسه وعن الجماعة بتفسير الجمع "نحن"، وهذا هو البعد الاجتماعى، ومن جانب آخر تقوم هذه "الآلية الرابطة أو العنصر الرابط" أيضا بربط الماضى بالحاضر، الأسس باليوم، وبشكل تكرارى دائرى أو حلزوني بحيث لا تمتدّ الأحداث إلى ما لانهاية، بل تتكرّر فى أنماط متشابهة؛ مما يعطى حضارة بعيونها الخصائص المميزة لها. وطبعاً لا مانع أن تكون جنود هذا الماضى أو هذا "الأسس" حضارية فى أعماق عصر أسطوريّ سميق. وهذا البعد يطلق عليه البعد الزمنى، وطبيعيّ أن يمثل اكتشاف الكتابة فى الحضارات حراً وقطعا راديكالياً فى تاريخ هذا "العنصر الرابط" للحضارات الكتابية. (المترجم)

(٢٩) راجع الجزء الخامس بتمهيد من هذا الكتاب حيث الحديث عن "كارل ياسبرز" وفكرة "عصر المحاور" بمزيد من التفصيل. (المترجم)

(٣٠) كارل ياسبرز ١٩٤٩ - قارن: س. ن. أيزنشتات ١٩٨٧. إن "الموارخى التاريخيّة لظاهرة "عصر المحاور" (الثقافى التاريخى والحضارى لهذه الظاهرة) لا تشمل فقط عملية الانتقال من "الإجماع الحضارى الشفوى" إلى "الإجماع الحضارى النصي"، وإنّما أنّت هذه الظاهرة أيضا إلى إمكانية تطوّر وتولّد للأفكار، وسوف نعود إلى هذه النقطة فى الجزء الثالث من الفصل السابع بتفصيل مستفيض.

(٣١) تجدر الإشارة هنا قبل كل شئ، إلى اسم إ. إ. هافيلوك - E.A. Havelock الذى كرّس عمل عمره لبحث هذا التحوّل من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية فى الحضارة اليونانية القديمة، قارن هنا على وجه التحديد الفصل السابع، النقطة الأولى من هذا الكتاب.

## هـ- التكرار والتنوع

يمكن الفرق الرئيسى بين "الإجماع الحضارى النصى" و"الإجماع الحضارى الشعائرى" فى أن الأخير يعتمد اعتمادا كلياً على "التكرار"، فمبدأ الشعيرة يستند أساساً إلى التكرار، والتكرار يعنى أن "التنوع" هنا مستبعد تماماً، فى حين أن "الإجماع الحضارى النصى" يسمح بدخول "التنوع"، بل ويشجع عليه. وربما يبدو هذا الكلام من أول وهلة غير معقول، فربما من قائل: بل العكس، ألا يتوقع بالآخرى أن يكون عالم "التراث الشفوى"، وهو عالم الشعائر وحكايات الأساطير، هو المجال المناسب الذى يسوده التغير والتنوع؟ وهذا لسبب بسيط: هو أنه لا توجد هنا كلمة مكتوبة، وأن الأصوات لم تثبت بعد فى أية صورة كتابية، وأن كل مرة "يخرج" فيها النص إلى حيز الوجود يتم إخراجه بطريقة مختلفة. فى حين أن الوضع فى "الحضارة الكتابية" يختلف؛ حيث يتثبت النص هنا فى شكل كتابى، ويأخذ بالتالى مسوره النهائية، ومع كل قراءة جديدة، أو نسخ جديد للنص لا يتعدى الأمر عن مجرد تكرار النص نفسه. ربما يوجه مثل هذا الاعتراض. لكن ما نقصده هنا لا يتعلق بالنص فى حد ذاته، ولكن يتعلق بالشئ الذى يعبر عنه هذا النص، بمعنى آخر، لا يتعلق بمجرد الإخبار، وإنما بالمعلومة التى تقدم فى النص، وهنا نجد أنه فى عالم "التراث الشفوى" تكون قدرة النصوص على الابتكار، وبالتالي قدرتها على تقديم معلومات جديدة، محدودة جداً. فالنصوص الشفوية تضمن البقاء لنفسها حياة فى الذاكرة الحضارية، طالما أنها تعبر عن شئ معروف ومألوف داخل هذه الذاكرة، طالما أنها لا تعبر عن معان جديدة. أما فى عالم "التراث الكتابى" فالأمر على عكس هذا، كما نعرف من المشكوى الشهيرة للشاعر المصرى القديم كاخيبيريزينب - Chacheperreseneb، وهو شاعر مشهور عاش فى المملكة الوسطى. ويقول فى شكواه:

ألا ليت عندى جمل لم يعرفها أحد قط، وأحاديث غريبة،

وكلام جديد لم يسبق لأحد أن قاله،

كلام خال لم يتكرر من قبلى،

ألا ليتنى أملك ناصية كلام، ليس مجرد أقاويل موروثة، قالها الآباء والأجداد.

إِنِّي أعصر جسدي وأعصر كلّ ما بداخله  
 وأطلق له الحرية من أسر كلماتي .  
 فكلّ ما قيل من قبل يعدّ تكراراً ،  
 ولا يقال اليوم إلّا ما قيل من قبل .  
 كيف يتأتّى للإنسان أن يتحلّى بكلمات الاسلاف ،  
 فالأجيال التالية سوف تكتشف هذا .  
 هنا لا يتكلّم إنسان ، تكلم من قبل ، بل يخاطبكم هنا إنسان ،  
 يريد أن يتكلّم لأول مرة ، وعلى الآخرين أن يجدوا ويكتشفوا  
 بماذا سيردون عليه .  
 هذا ليس حديثاً يقول عنه الآخرون بعد ذلك :  
 \*لقد قالوه في سالف الزمن  
 وأيضا ليس حديثاً ، يقال عنه :  
 هذا بحث هباء ، هذا حديث مختلف  
 ولا أحد من أصحاب الكلمة يذكر اسمه للآخرين .  
 لقد قلت كلّ هذا طبقاً لما رأيته ،  
 بداية من الجيل الأوّل ، ووصولاً إلى أولئك الذين  
 يأتون من بعدنا ، وأقول لكم مرّة ثانية :  
 لقد كانوا يقلّدون الماضي .  
 أمّا أنا : فإني كنت أعرف ما لا يعرفه الآخرون ،

يا ليتنى كنت أعرف ما لا يعدّ تكراراً<sup>(٣٢)</sup>.

تعتبر هذه القصيدة بمثابة الشكوى المرة من هذا الضغط الشديد للتّنوع والابتكار الملازم للحضارات الكتابيّة، فالحضارات الكتابيّة تحمل فى داخلها جرثومة التّنوع والابتكار، وهى مشكلة لا يعرفها إلاّ الكاتب، فشاعر الرّبابة أو الرّأوى ينتظر منه سامعوه أن يروى لهم ما هو مألوف لديهم، أمّا المؤلف فينتظر منه قراءه أن يأتى بأشياء غير مألوفة، أن يبتكر ويأتى بجديد. فى عالم "التّراث" الشّفوى يكون المعيار الوحيد لتحديد مرتبة الرّأوى أو الشّاعر المغنى هو وحده كمّ المعرفة الذى عنده؛ أى كمّ ما يستطيع أن يروى من الحكايات، سبع أو عشرين أو ثلاثمائة حكاية، أو أكثر أو أقلّ، العدد هنا والكمّ هما الفيصل فى هذا الأمر. وكلّما اتّسعت معرفة الرّأوى بالحكايات، كلّما ارتفعت مرتبته الاجتماعيّة كراو. بل حتّى فى بعض من الحضارات الّتى تعتمد على الذاكرة ترتفع مرتبة الرّأوى حتّى يصل إلى رتبة "الأمير"، ففى بعض الحضارات الشّفويّة يكون الرّواة والشّعراء الشّعبيين فى الوقت نفسه أمراء، فهنا لا توجد صور أخرى لحفظ المعرفة غير ذاكرة الرّكوى، أو شاعر الرّبابة، كما لا توجد طرق أخرى تؤدّى إلى هذه المعرفة غير الاستماع إليه، غير الصّور المنظّمة الّتى يُخرج بها الرّأوى، أو الشّاعر نصوصه، فالتّكرار هنا ليس مشكلة البتّة، بل هو ضرورة تركيبية لإعادة إخراج النّص. فلو لم يكن التّكرار موجودا، لانتقطعت عمليّة التّوارث. والابتكار فى هذه الحالة يعدّ ضريبا من ضروب النّسيان.

ولكن "التّكرار" يعدّ مشكلة فى حالة واحدة: هى عندما يفقد ضروريته التّركيبية بالنّسبة لعمليّة التّراث، عندما لا يصبح هو الوعاء المناسب لإعادة إخراج النّص، عندما ينفصل حفظ المعرفة، وتنفصل الطّرق المؤدّية لها عن شخص الرّأوى أو الشّاعر، وعندما تنفصل أيضا عن عمليّات الإخراج ذات الطّابع الشّمائلى للنّص. وكلّ هذه الإمكانيات

(٣٢) لوح ب. م. ٥٦٤، ٢٠ - ٧. تحقيق: أ. هـ. جاردنير - A.H.Gardiner "تأثيرات أسطورة مصرية، لايبشج ١٩٠٩، ص ٩٧ - ١٠١، انظر: "م. ليشتهيم - M. Lichtheim، ١٩٧٣، ص ١٤٦ وما بعدها، وانظر أيضا: "ب. ج. أوكينجا - B.G. Ockinga، ١٩٨٣. حول أحدث التّرجمات: "هورنونغ - Hornung، ١٩٩٠، ص ١٠١.

المذكورة موجودة بالفعل في عملية الكتابة، فالتكرار عندئذ يصبح عديم الفائدة، والشئ، الدهش أن هذه الأشياء قد ظهرت وعُرفت منذ بدايات التاريخ، فقد عُرِفَت هذه المشكلة في مصر القديمة، ولا يخفى أن حضارة مصر القديمة تمثل البدايات الأولى لأول حضارة كتابية عرفها التاريخ، ثم تحولت هذه المشكلة إلى اليونان، وهناك أصبحت جزءاً فعالاً من البنية الحضارية، وفي اليونان أخذت لأول مرة الحضارة الكتابية شكلها المميز، وأصبحت الكتابة هي الأساس في "الإجماع الحضاري"، وتطورت الكتابة، ونشأ هنا أدب مكتوب، أرسى قواعد الابتكار والتنوع، وأصبح فيما بعد أداة للتطور المنتظم للأفكار، وللتورة المعرفية.

والأكثر غرابة في هذا النص القديم - الذي سبق الاستشهاد به أعلى - هو ربّما حقيقة أن في هذا النص صوت يتكلم، صوت لمؤلف، يستشعر التراث على أنه شئ خارجي، وشئ غريب، وشئ ضخم عملاق، لا قبل للمؤلف به؛ ولذا فإن المؤلف يقف في يأس أمام مهمة كبيرة؛ هي أن يجد الشرعية والقوة لكلامه هو في مواجهة هذا التراث الضخم العملاق، وأن يقدم كلامه - أمام هذا التراث - على أنه شئ جديد مبتكر وخاص به هو (بالمؤلف)، والأمر يختلف بالنسبة لشاعر الرّبابية (الشاعر الشفوي): فالتراث بالنسبة له ليس شيئاً "خارجاً" عنه، بل إن التراث يجري في عروقه مجرى الدم، يخرقه ويملاه من الداخل. على العكس منه الشاعر الذي يستخدم الكلمة المكتوبة، فالشاعر الكاتب يرى نفسه من الخارج في مواجهة مع التراث، ويشعر بأنه معتمد كلية على بضائل نفسه لكي يستطيع أن يثبت نفسه أمام هذا التراث، وقد أعطى الشاعر الشهير "كاخيبيريزينب - Chacheperreseneb" قصيدته السابقة العنوان التالي: جمع الكلمات وجنى الحكم والأمثال والبحث عن الأغاني بطرق دروب القلب، وفيها يبيّن قلبه شكواه، قائلاً له:

يا قلبي، تعال كي أبتك حديثي،

تعال! كي تجيبني عن سؤالي، وكي تحكي لي

عن ماذا يدور في بلادي.

إنَّ "كاخيبيريزينب - Chacheperreseneb" يعتبر أول شاعر "مُعذَّب بالكلمة - scrittore tormentato" عرفه تاريخ الأدب على الإطلاق (كالفينو)، فالألم الذي يعتمره يكمن في الوحدة التي تلازم عملية الكتابة، ليس فقط الكتابة على المستوى الفردي، وإنما عملية الكتابة مطلقاً على المستوى الحضاري، فالوحدة قائمة منذ دخلت الكتابة إلى الحضارات، فالكاتب في وحدته مع نفسه ومع قلبه، يجب عليه - كما قال "كاخيبيريزينب Chacheperrese-neb" - "أن يعصر نفسه من الداخل"؛ لكي يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء في مواجهة التراث، وذلك بالإتيان بشيء جديد، وبشيء من إبداعه هو. الماضي - كما سبق أن عرفناه - ينشأ عن طريق حدوث "حز" أو قطع في تيار الزمن، وعن طريق محاولة الارتباط به (بالماضي) عبوراً بهذا "الحز" أو القطع. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا هنا نقف لأول مرة أمام ظرف من أكثر ظروف نشأة الماضي انتشاراً وأخصبها نموذجية؛ وهو تدوين التراث؛ أي تحول الموروثات، والمنقولات الحضارية الشفوية إلى شكل مكتوب. فهذا هو أكبر "قطع" وأعظم "حز" وقع في تيار الزمن، ويؤدي إلى نشأة الماضي. انكسر الزمن عند الكتابة، وتغيّرت صورة الحضارات من هذا المنطلق، فحيث تأخذ الموروثات الحضارية شكل النصّ المثبت والمتوضع في هيئة إشارات كتابية، وحيث لم تعد هذه الموروثات تخترق حاملها وأصحابها من الداخل كتيار فكري، ولا تجري منهم مجرى الدّم في العروق، حيث تنعدم كلّ هذه الأشياء، نجد أنفسنا بالفعل أمام "كسر أو قطع" في تيار الزمن. ويمكن لهذا الكسر أو القطع أن يظهر في أيّ وقت في وعي الإنسان، ويأخذ شكل الاختلاف بين القديم والجديد، بين ما كان، وما هو كائن الآن، بين الماضي والحاضر. أمّا كون أن يستشعر الإنسان هذه المسافة التي تفصل بين الكاتب من جانب، وبين التراث الذي أخذ وشمعية الكتابة من جانب آخر، وأصبح شكلاً كتابياً، على أنها ليست فقط ألماً وعذاباً وغربة ووحدة - كما يحسّها شاعرنا "كاخيبيريزينب - Chacheperreseneb" - بل على أنها أيضاً يمكن أن تكون مسافة لحرية الكاتب، وتحرّره من قيود التراث؛ بحيث يستطيع الكاتب أن ينظر إلى هذا التراث نظرة نقدية، كون أن ينظر الإنسان إلى الأمر هكذا، فهذه نظرة أخرى - كما يقال، فمعروف أنّه من خلال الكتابة - وبها وحدها - يصبح التراث صورة وشكلاً ملموسين، وهذه الصّورة المسوكة يمكن لأصحابها (حامل

التراث) أن يسلكوا اتجاهاها مسلكا نقدياً<sup>(٢٢)</sup> المصطلح المتداول هنا هو: نقد التراث، فمن خلال الكتابة وحدها - وبها أيضا - يكتسب من ناحية أخرى صاحب هذا التراث وحامله الحرية التي تمكنه من أن يجعل إسهامه الخاص للتراث يُنظر إليه على أنه شيء جديد، غريب لم يأت به أحد من قبله، وأن يجعل منه حديثا غير مسموع من ذي قبل في مواجهة هذا التراث المكوف، والمعهود منذ القدم.

فكلمات "كاخيبيريزينب - Chacheperreseneb" نفسها يمكن أن تفهم هكذا:

"أغان لم يغنها أحد من قبلي، وأحاديث غريبة،

وكلام جديد لم يسبق لأحد أن قاله،

كلام خال من التكرار".

إن "القطع" أو "الكسر" الذي تعنيه الكتابة بالنسبة لعملية التوارث الحضاري - مع دخول التدوين الكتابي للموروثات الشفوية - يظهر في شكل المقابلة بين "الجديد" والقديم، فكلمتي "جديد" و"قديم" هما في حد ذاتهما نقيضان، لكن تناقضهما لم يظهر بهذه الحدة وهذه الدرامية إلا مع دخول التوارث الكتابي إلى الحضارات؛ إذ على أي نص جديد من الآن فصاعدا أن يثبت نفسه في مواجهة النصوص القديمة، ومن الآن فصاعدا أيضا أصبحت النصوص القديمة معرضة لخطر التآكل أكثر فأكثرا، ولكن تقادم النصوص ليس هو بالضبط المصير الذي يمكن لنص أن يلقاه في إطار النقل الكتابي للموروثات الحضارية، فالتقادم هنا أمر طبيعي ملازم لعملية الكتابة. الأكثر من هذا أن النصوص هنا تشبه النبيذ (خمر العنب)، فما يصلح منها للتخزين، يكتسب دائما مع مرور السنين مذاقا أفضل، ويصبح كلما تقادم أكثر قيمة، فالصفة "قديم" أصبحت في التوارث الكتابي للحضارات لقبا من ألقاب النبيل والشرف والأصالة؛ ولأن النقل الشفوي للحضارات لا يعرف مثل ظروف "التخزين" هذه؛ لذا فإن صفة "التقادم" كقيمة معنوية مجهولة هنا تماما. وقد نشأ منذ أمد بعيد في مصر القديمة وبلاد

(٢٢) عالج إ. أ. هافيلاوت هذه النقطة بالتحديد، واستنادا إليه تطرق إليها أيضا ن. لومان، وسوف

نعود إلى هذا الجانب مرة أخرى في سياق حديثنا عن اليونان.



الرافدين مع دخول الحضارة الكتابية هناك تصور أن "الكتابات القديمة" تمتلك قيمة عالية ومكانة خاصة، وأصبح الطريق الذي تؤدي إلى تحصيل المعرفة هو طريق الكتب، وبالتحديد الكتب القديمة. وفي هذا السياق يقول أحد شعراء مصر القديمة:

تأتى "المعات" (وهى الحقيقة والعدل والنظام والصواب) صافية منقاة<sup>(٢٤)</sup> إلى حامل المعرفة،

عندما يتبع النّصائح التى قال بها الأسلاف.

سر على درب أبائك وأجدادك

(...)

فكلماتهم تجدها محفوظة فى كتاباتهم:

افتح كتبهم، واقرأ، واسلك درب الحكماء!

فالإنسان لا يصبح أستاذاً إلا إذا جلس مجلس التلميز<sup>(٢٥)</sup>

تكتسب الكتابات القديمة، كلما مرّ عليها الوقت، قيمة أعلى وبريقاً ولعناً، وبطبيعة الأمر يتطلب هذا توافر الشروط المناسبة "لتخزين" وحفظ هذه الكتابات. وتأخذ عملية التخزين هذه، بمرور الوقت أيضاً، بالنسبة لهذه الكتابات صورة الصراع الطبقي لتحقيق الذات: فكما هي الحال مع النبيذ، فإنه أيضاً مع هذه الكتابات لا يصلح "للتخزين" إلا أفضل أنواعها. غير أنه يبدو أن هناك فى الواقع اعتبارات، وقرارات أخرى لا علاقة لها "بالنوعية"، تلعب هنا أيضاً دوراً، فالنصان اللذان يعتبران من أكثر نصوص الأدب المصرى القديم أهمية بلا منازع، وهما "معاودة إنسان ستم الحياة مع روحه"<sup>(٢٦)</sup> و"ترنيمة الشمس للملك

(٢٤) الكلمة بالمعنى العرفى هي: "مرشحة" من الترشيع والتصفيّة، وهو أساساً مرحلة من مراحل إعداد البيرة.

(٢٥) قارن: عظة موجهة إلى "ميريكاى"، برية رقم ٢٤ وما بعدها، انظر أيضاً: "برونر - Brunner" ١٩٨٨ من ١٤٢.

(٢٦) برية برلين ٢٠٢٤. ترجمة "ليشتهايم - Lichtheim" ١٩٢٧. توجد منها مقتطفات عند "هورنونج - Hornung" ١٩٩٠ من ١١٢ وما بعدها.

إخناتون<sup>(٢٧)</sup> (هورنوتج ١٩٩٠، ١٢٧ وما بعدها) هذان النصّان قد نقلنا إلينا في مخطوطة معاصرة واحدة فقط، وهو النقش الوحيد لهما الموجود حتّى اليوم. وواضح من هذا أنّ هذين النصّين لم يُتداولوا أبداً في "تِيَار التّراث الحضارى" أى لم يتحوّلا إلى نصوص متداولة بحيث تبني عليها نصوص أخرى، وتتواصل معها. لم تكن الحال هكذا مع هذين النصّين، وإنّما يبدو أنّهما كانا بمثابة الجزيرة المنعزلة. ففي حالة "ترنيمة الشّمس" كان هذا المصير مفهوماً: فهذا النصّ وقع ضحيّة المطاردة والإبادة التي وقعت في مصر بعد عصر "العمارة"، والتي قصد بها محو كلّ ذكرى تتّصل بهذا العصر. أمّا بالنسبة للنصّ الآخر، "محاورة إنسان سنم الحياة"، فأسباب نسيانه وخروجه من دائرة التّداول لا تزال غير مفهومة. فضلاً عن أنّه يوجد كمّ هائل من النّصوص التي لا تقلّ - في نظرنا - أهميّة، ولا تختلف في شيء عن نصوص الكلاسيكيّين المعترف بهم، ومع هذا لم نر هذه النّصوص مدوّنة إلّا في مخطوطة واحدة فقط<sup>(٢٨)</sup>، ونذكر من بين هذه النّصوص: "الغريق" (برديّة وستكار) و"تحذيرات الشّاعر إيبوير"<sup>(٢٩)</sup>؛ وكلّ هذا يوصلنا إلى القناعة بأنّ عمليّة بناء وتكوين التّراث كانت ترتبط دائماً بمبدأ الانتقاء، وأنّ "تقدّم" النّصوص، ومضى الوقت عليها، وقيمتها النّفسية، وسلطانها، وقوتها داخل الحضارة - كلّ هذه الأشياء هي الأخرى ومن عمليّات الانتقاء هذه، ومن المعايير التي تتّبعها. فالكتابة أو التّدوينيّة في حدّ ذاتها - وهذا ما أريد أن أبرزه هنا قبل كلّ شيء - لا تمثّل من نفسها عاملاً

(٢٧) الملك "إخناتون"، اسمه الأصليّ "أمينوفيس" الرابع (١٣٦٤ ق.م. - ١٣٤٧ ق.م.) ابن الملك "أمينوفيس" الثالث وزوجته "نفرتيتي". يعرف "إخناتون" بأنّه الملك المارقي المرتد الذي جعل قرص الشّمس "أتون" إلهاً واحداً، وأخذ من "تلّ العمارة" عاصمة جديدة له. ولأنّ كان اسمه يحمل اسم الإله "أمون" - إله المملكة الذي كان يكرمه - خلع هذا الاسم وأطلق على نفسه اسم "إخناتون"، ومعناه: "عابد الشّمس". (المترجم)

(٢٨) وحسب الشّاعر "كاخيبيروزيثب - Chacheperreseneb" لم يكن مصير استقباليّة نصوصه عند معاصريه أفضل بكثير، ولكن على الأقلّ يوجد هناك نصّان معاصران له قد استقدا إليه وذكراه وهذا النصّان يذكران أنّ "كاخيبيروزيثب" كان ينتمي إلى مدرسة التّراث، وأنّه كان يعتبر بالتّالي من "الكلاسيكيّين". ويذكر كلّ من "كاخيبيروزيثب" و"إيبوير" ضمن "كلاسيكيّ" أحد العصور "الرّمسيّة" على نقوش مقبرة في سقّارة. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: أسمن ١٩٨٥، ص ٤٨٨ وما بعدها.

(٢٩) للاطلاع على كلّ هذه النّصوص وترجمتها، انظر ليشتهليم ١٩٧٣ .

لاستمرارية النصوص في التداول الحضاري، بل الأمر على العكس من ذلك؛ إذ تحمل الكتابة في داخلها مخاطر التسيان والاختفاء، مخاطر تقادم النصوص وتهييل تراب الزمن عليها، وهذه أشياء ومخاطر ليست موجودة في التوارث الشفوي. وهذا كله يؤدي إلى أن الكتابة يمكن في أحوال كثيرة أن تعني "قطعا وحرًا" في التيار الحضاري أكثر من كونها استمرارا له.

"الإجماع الحضاري النصي" يعني - كما أسلفنا - خلق أفق للعلاقة بين النصوص، يمتد إلى ما خلف هذا "القطع أو الحز" الملازم دائما لعملية التدوينية، وهو أفق تبقى النصوص في داخله مرورا بالآلاف من السنين حاضرة دائما وفعالة وقادرة على التواصل مع النصوص الأخرى، ويمكننا أن نعيّن هنا ثلاث صور لمثل هذا التواصل للنصوص. فالحضور الدائم للنصوص داخل الحضارات يأخذ في الغالب صورة "العلاقة البينية بين النصوص" (Intertextuel)، ووظيفتها هي عملية الربط هذه، وجلب التواصل، واستمرارية النصوص الأصلية. ويوجد كما قلنا ثلاثة أنواع لهذا النمط من التواصل: تواصل تعليلي أو تفسيري؛ أي مفسر للنصوص الأصلية، وتواصل مقلد؛ أي تقليد النصوص الأصلية، والتواصل النقدي؛ أي الخطاب النقدي للنصوص الأصلية. أما بالنسبة للتعليل أو الشرح، فالمالكوف أن النصوص "القانونية" (بالمعنى الحضاري - وهي النصوص التي تمثل عماد الحضارة)، هي التي تحتاج إلى شروح وتعليقات؛ فنظرا لأن هذا النوع من النصوص لا يقبل التواصل الكتابي، بمعنى أنه لا يمكن مواصلة كتابتها في نصوص أخرى، ولا يقبل التقليد، ولا يجوز نقده، بل إنها نصوص مثبتة في لفظها كما هي بلا تبديل أو تغيير؛ لذا فإن التنوع داخل هذه النصوص غير ممكن، وإنما لا بد أن يحدث على مستوى مختلف تماما، غير مستوى هذه النصوص في حد ذاتها، مستوى آخر يضمن أن يبقى النص بلا مساس<sup>(٤٠)</sup>، وهذا

(٤٠) يلتفت النّظر هنا أنّ هذا الاستنتاج يطابق مع مكانة القرآن في الحضارة الإسلامية، وإن كان المؤلف يضع نصب عينيه - بقر ما نرى - النصوص "القانونية" الحضارية في الحضارات القديمة. ونظرا لأن المؤلف له رأى مغاير في "القرآن" من ناحية اعتباره النصّ البينيّ الأوحد في الحضارة الإسلامية، وبالتالي النصّ العامود في هذه الحضارة - أو بتعبيره - "النص القانوني"؛ لذا لا يتفق تصنيفه للنصوص مع تصورات الحضارة الإسلامية. فهو مثلاً بناء على فكرة مقداولة في دوائر البحث الغربية يرى أن "القرآن" امتدادا للعهد القديم، وبالتالي يمكن إرجاع القانون الحضاري الإسلامي، كما هو في القرآن إلى =

المستوى هو الشروح والتعليقات (تفسير النص)، أما التقليد، فهو - على العكس من النوع السابق - يقتصر على النصوص الكلاسيكية، وبطبيعة الحال يتم أيضا شرح وتفسير هذه النصوص، أو كما كان يقول اللغويون أصحاب مدرسة الإسكندرية، تتم معالجتها، ولكن النص لا يكون كلاسكياً إلا إذا أصبح أولاً نموذجاً، ومثالاً لعدد من النصوص المختلفة، كما هو الحال مع "هوميريس" بالنسبة لفرجيل، وأيضاً كما هو الحال مع "فرجيل" بالنسبة لجون ميلتون، وهكذا<sup>(٤١)</sup>.

أما بالنسبة للتواصل النقدي، فلا يُنقد إلا النصوص "المؤسّسة" حضارياً، ويتم هذا في إطار الخطاب العلمي، وهكذا حدث مع "أرسطو" بالنسبة لـ"أفلاطون" ومع "منسيوس" بالنسبة لـ"كونفشيوس" على سبيل المثال، فهذه صورة مختلفة تماماً من صور التواصل أو الترابط النصي، نريد أن نسميها "التوالد النصي" - "Hypolepse"، وسوف نتعرض لها بالتفصيل في الفصل الخاص باليونان. والقاسم المشترك بين كل هذه الصور الثلاث من صور "النصوية البيئية" - "intertextualitet" هو أنها جميعها تتعلق بالنصوص "المؤسّسة" حضارياً، ففي إطار الحضارات الكتابية ومع الإجماع الحضاري القائم على النصوص تنتظم الذاكرة الحضارية في شكل التعامل مع نصوص "مؤسّسة" حضارياً، فالذاكرة الحضارية تتعامل مع هذه النصوص بأشكال مختلفة: فهي تفسرها وتقلدها وتتعلم منها وتنفدها. مرة أخرى نؤكد هنا بمنتهى

= "العهد القديم". فهو بهذا المعنى لا يعتبر "القرآن" نصاً قانونياً، على العكس من "العهد القديم". رأينا أن نعرض أفكار المؤلف كما تتطلب أمانة الترجمة، وعلى علماء المسلمين أن يناقشوا هذه الأفكار من الناحية الدينية. (المترجم)

(٤١) الشاعر اليوناني القديم "هوميريس" (القرن الثامن قبل الميلاد) صاحب "الإلياذة" و"الأوديسا" يعد أبو الشعراء في الغرب والبشرية مطلقاً. وكان من الطبيعي أن يترك أثره ويصمات على كل التراث الشعري الإنساني بعده، وبصفة خاصة الملحمة الشعرية الكلاسيكية. ولما ورثت روما التراث اليوناني وحملت بعد أثينا وإسبرطة، كان "هوميريس" من أهم أعمدة هذا التراث الذي ورثه الرومان. وكانت النهضة "الهوميرية" على يد شعراء الرومان، وبالأخص على يد "فرجيل" (٧٠ ق.م. - ١٩ ق.م.) صاحب "الإينياس"، والذي تواصلت الملحمة الشعرية الكلاسيكية في أعماله. ثم جاء الشاعر الإنجليزي "جون ميلتون" (١٦٠٨ - ١٦٧٤) وواصل تراث "هوميريس" و"فرجيل" في ملحمة الشعرية الخالدة "الفرديوس المفقود"، وهكذا تواصل تراث الملحمة الشعرية في الأدب الغربي. (المترجم)

الوضوح أن النصوص الدينية ليست نصوصاً مؤسَّسة بهذا المعنى؛ لأنها نصوص ليست قابلة للتواصل مع النصوص الأخرى، ولا يتولد عنها أي تنوع نصيَّيْنِيَّ، فالنصوص الدينية تنتمي أكثر إلى مجال الترتيل والتكرار ومجال الإجماع الحضاري القائم على الشعيرة<sup>(٤٢)</sup>

يسعى الإنسان بمساعدة الشعائر والطقوس إلى إيجاد صورة للإجماع الحضاري، وللاستمرارية تستند إلى الطبيعة. الطبيعة تدور، والإنسان يتقدم؛ هذا التفريق الجوهرى بين الحياة الطبيعية والحياة التاريخية، كما صاغه الشاعر الإنجليزي إدوارد يانج في أواسط القرن الثامن عشر في قصيدته "تأملات ليلية"، أصبح الآن في ظل مبدأ "الإجماع الشعائري" (الإجماع الحضاري القائم على الشعائر) لاغياً وغير ذي قيمة من الأساس، فالإنسان في ظل مبدأ "الإجماع الحضاري الشعائري" لا يتقدم إلى الأمام، في حين أن الطبيعة تتحرك بشكل دائري - كما يقول يانج؛ إذ إن مبدأ التكرار الصَّارم الذي يعتبر الأساس لكل طقس وشعيرة يجعل الإنسان يطوِّع نفسه،

(٤٢) النصوص الدينية، السماوية منها بصفة خاصة. نصوص ذات طبيعة فريدة في الحضارات؛ فهي لا تندرج - حسب تصنيف المؤلف - تحت النصوص "القانونية" بالمعنى الحضاري؛ أي أنها لا يتولد منها نصوص دينية أو تحتية، ولا تحتل أي تنوع نصي في ذاتها، فهي تختلف عن النصوص القانونية بالمعنى الحضاري من ناحية أنها لا تولد نصوصاً تحتية، وتتفق معها من ناحية أنها لا بد من توارثها بحرفيتها، وأنها تفرض تداولها عبر الأجيال بهذه العرفية، وهذه القضية معروفة بالنسبة للقرآن الكريم مثلاً، والأمثلة لا حصر لها من القرآن نفسه أو في الدراسات القرآنية. ولما كانت طبيعة هذه النصوص عدم التغيير وعدم التبدل؛ لذا يتم التواصل النصي داخل الحضارة مع هذه النصوص على مستوى آخر، بعيداً عن التبدل في حرفية النص. ويحدث هذا على مستوى التفسير، فالتفسير هو المستوى النصي الآخر الذي يتم به التواصل. ومعنى أن النصوص الدينية لا يتولد عنها نصوص دينية أو تحتية، إنها لا تقبل النقد، ولا تقبل التقليد ولا تنتج نصوصاً تحتية، بل بالعكس، يعتبر توليد النصوص التحتية في هذه الحالة نوعاً من الشرك. ولا لاعتبارنا أن ما كان يقوله مسيلة الكذاب والأسود العنسي مثلاً ويزعم أن قرأنا، أنه صحيح، فهكذا يكون خلق النصوص التحتية من نص أساسي. حسب المعنى المقصود هنا؛ لذا يضع المؤلف النصوص الدينية من الأفضل في خانة الشعائر، خانة التكرار والترتيل أكثر من وضعها في خانة التواصل النصي. ولكن - كما قلنا - لا تزال إشكالية وضع القرآن في الحضارة الإسلامية قائمة حسب هذا التصنيف. هل هو نص شعائري، يوضع في خانة الشعيرة وعدم التنوع أو نص تواصلى توليدي يمكن أن تتواصل كتابته في نصوص أخرى ويمكن أن تتولد عنه نصوص تحتية، أو هو جزء من القانونية الحضارية للعهد القديم - كما يفترض المؤلف؟ هذه أسئلة تبحث عن إجابة. (المترجم).

بحيث يوائم هو الآخر التركيبية "الدائرية" المتكررة لعمليات التوليد والإحياء الطبيعية للمعاني الحضارية. وبهذه الصورة يصبح الإنسان جزءاً من الحياة الكونية المقدسة من قبل الآلهة والمصممة على مبدأ الأبنية<sup>(٤٣)</sup> التكرار والتتوُّع: هذا التفريق الذي وضعه أرسطو في كتابه "الروح - De Anima"<sup>(٤٤)</sup> لكي يميّز به الإنسان عن عالم الحيوان والنباتات، وجعل التكرار من خصائص الحيوان والنبات، والتتوُّع من سمات الإنسان، هذا التفريق يمكن الآن استعماله مرةً أخرى بالطريقة نفسها، وذلك بأن نضع في خانة الإنسان - على ضوء ما ذكرنا - ليس فقط التتوُّع، ولكن أيضاً التكرار، كخاصية من خصائص الإنسان. وبناء عليه يبدو هذا التفريق بالصورة التالية:

(صور استمرار الذات والهوية)

التكرار	التتوُّع
الحيوان والنبات	الإنسان
التكرار	التتوُّع
إجماع حضارى قائم على الشعيرة	إجماع حضارى قائم على النمر

## ١١. القانونية<sup>(٤٥)</sup> الحضارية - حول توضيح المصطلح

### ١ - تاريخ معنى المصطلح في العصور القديمة

المقصود بكلمة "قانون" أو "قانونية" - حسب تعريفنا لهذا المصطلح - هو تلك الصورة من صور "التراث" التي يحقق فيها "التراث" أقصى درجات صياغته الشكلية،

(٤٣) قارن المؤلف ١٩٨٣، ٢١٨ وما بعدها؛ حيث توجد أيضاً صورة رسمها "وليم بلاك" لقصيدة إدوارد يانغ المذكورة استخدم فيها الرمز المصري القديم "الأوروبوروس" : وهو رمز الثعبان الذي يعض ذيله، لتصوير "الطبيعة التي تتور حول نفسها".

(٤٤) انظر: أرسطو: الروح، جزء ثان، ٢، ٤. سوف نعود بتفصيل إلى هذه النقطة في الفصل السابع.

(٤٥) رأينا أن نترجم كلمة "Kanon" بـ "القانون" أو "القانونية"، والمقصود بها مجموع النصوص المركزية الأساسية التي تشكل حضارة ما. "القانون" أو "القانونية" بهذا المعنى هي الصيغة الجامعة =

ويصل فيها إلى أعلى درجات الالتزام والترابط في المعنى. "القانون" أو "القانونية" هي الصيغة الجامعة المانعة للثراث، هي القلب والجوهر، هي البرنامج الحضاري، هي الأساس الأخير والبقية الباقية التي تشكل "الثراث". لا تجوز إضافة شيء لها، ولا يجوز أن ينتقص منها شيئاً، كما لا يجوز أن يتغير أو يتبدل منها شيء. ويقوينا تاريخ هذه الصيغة للقانون<sup>(٤٦)</sup> أو "القانونية" إلى مجالات عديدة ومختلفة من مجالات الحياة الاجتماعية، نريد أن نمتعرضها فيما يأتي:

= المانعة لحضارة ما، هي الصيغة الأصل والمليمة أيضاً في الوقت نفسه بالنسبة لأفراد هذه الحضارة؛ ومن هنا يأتي معنى كلمة "قانون" بالاصطلاح القضائي الدارج اليوم، "القانونية" هي صيغة "الذكرى" وللتذكور، هي الخيط الذي يربط الحاضر بالماضي والمستقبل، هي أساس التّوأم والبقاء والاستمرار الحضاري، وهي الصيغة التي يمكن أن تختزل الحضارة فيها بأكملها وتختصر، هي الفكرة الوحيدة أو النصّ الأوحى الذي تتجمع فيه كل خيوط "الثراث" من قبل عهد الكتابة إلى اليوم. ومن هنا كان رأي المؤلف أن بعض النصوص الدينية لا تعتبر بهذا المعنى نصوصاً "قانونية"؛ لأن مثل هذه النصوص الدينية قد تختزل "الثراث" - وهو الأهم هنا - في بعد واحد فقط، هو البعد الديني في هذه الحالة. بل إن النصوص الدينية بهذا المعنى تعني "قطعا أو حزاً" في تيار الثراث، كمثل هذا "القطع أو الحز" الذي سببته عملية الكتابة أصلاً. أثناء انتقال الحضارات من "الثراث الشفوي" إلى "الثراث الكتابي". وسبب آخر في اختيارنا ترجمة "Kanon" بالقانونية هو ما لا يخفى من أن الكلمة الأيوربية مأخوذة أصلاً من الأصل الساسي العبري والبابلي والآرامي والآشوري الذي يتجمع في أصول الكلمة العربية "ق ن ن"؛ أي أن الكلمة السامية بلفظها ومعناها قد دخلت - كما سيوضح بعد - منذ زمن بعيد إلى عالم الحضارة اليونانية. وبالتالي إلى العالم الغربي (المترجم).

(٤٦) انظر: "سليم هـ. فان أونيك - Willem C. van Unnik، ١٩٤٩، الموضوع النمذجي "الكلاسيكي" - Locus classicus الذي تأخذ فيه هذه الصيغة لوضع صورها في تاريخ "القانونية" المسيحية هي رسالة "الفصح" التاسعة والثلاثين للقسّيس أثاناسيوس؛ حيث تتضمن هذه الرسالة فهرساً بالكتابات "القانونية" المسيحية. ويعد أن يفرغ الفهرس من هذه الكتابات المقدسة، يفتح بالجملة التالية: "هذه (أي الكتابات) هي منابع الفلاس ... لا يضيف أحكم إليها شيئاً، ولا ينتقص منها شيئاً". حول الوظائف الحضارية لصيغة "القانونية" الحضارية انظر أليدا أسمن - A. Assmann، ١٩٨٩، ٢٤٢ - ٢٤٥. (المؤلف). وبهذا المعنى نقراً في مقدمة "الكتاب المقدس" - طبعة جمعية الكتاب المقدس، لبنان - الجملة التالية: "العهد القديم، كانت أول لائحة وضعت في سبيل قانونية العهد القديم، المقدمة. وعند اليهود مثلاً تأخذ هذه "القانونية" أشكالاً مختلفة؛ مثل عيد الفصح الذي يذكر به اليهود الخروج من مصر - انظر: سفر التثنية، ١٦: ١ من ١ حتى ٦، وعيد الفطير الذي يحتفل به بنو إسرائيل يوم الفصح ويذكرون به خلاص العبرانيين من عبودية مصر، انظر: سفر الخروج ١٢: ٢٧، وقد تحولت هذه الأعياد - بجانب أشياء أخرى - إلى "قانونية" دينية حضارية عند اليهود تلتقي عندما جميع "الخيوط" التي تكون نسيج هذا الكائن =

- رواية أو إعادة حدث ما بصورة مطابقة تماماً للحقيقة، ويعرف هذا في مجال "القانونية" الحضارية باسم "صيغة الشهود أو العيان" (شهود الحدث وقت وقوعه).

- رواية رسالة ما بصورة مطابقة تماماً لمعناها وشكلها، ويعرف هذا في مجال "القانونية" الحضارية باسم "صيغة الرسل أو المبلّغين" (قارن: كفيكي ١٩٧٧).

- رواية أصل نص بصورة مطابقة للفظه وإحرفيته، ويعرف هذا في مجال "القانونية" الحضارية باسم "صيغة النساخين والنقّلة" (٤٧).

- وأخيراً: الاتّباع الحرفي لقانون أو لسنة أو لعهد، ويعرف هذا باسم "صيغة العهد أو العقد" (٤٨).

■ المسنى "اليهودي"، وتجمّعت كلّها في كتب الشريعة، وبالأخصّ في سفر "التثنية"، وسوف يكثر الحديث عن هذا السفر على صفحات هذا الكتاب. وحتى قبل قيام دولتهم وقبل تأسيس كيان سياسي لهم كانت هذه "القانونية" اليهودية ذات الصبغة الفينية هي المنصر الرابط للأشلاء المتناثرة لهذا الكائن "اليهودي" المبعثر في كلّ أرجاء الأرض. وباسم هذه "القانونية" أيضاً استطاع اليهود الآن في ظلّ سطوتهم على الاقتصاد العالمي ونفوذهم وتوغلهم "المحرقة المزمومة" أن يعموا عيون العالم عن جرائمهم في فلسطين وغيرها، ففي الوقت الذي يقتل فيه اليهود أطفال الانتفاضة في فلسطين في أبشع الصور (الكلمة الجامعة لهذا التّقتيل، برنامج هذه البشاعة هو: الطفل الفلسطيني الشهيد محمد الدرة والطفلة إيمان حجو) في هذا الوقت نفسه نرى الدولة الألمانية، رئيساً ومستشاراً، تسفّر طاقاتها لإحياء ذكرى ليلة ٩ - ١١ - ١٩٣٨، ليلة حرق البيع في ألمانيا. ولأسنا ضدّ هذا في حدّ ذاته، ولكننا ضدّ ألا يتطرّق أحد من المتحدّثين، ولو بكلمة واحدة، إلى قدر الطفل محمد الدرة وأمّاله - خاصة وأنّ هذه قريبة من تلك وأنّ الحديث هو نفسه. وموقف ألمانيا ربما يكون له مبرراته، داخل الموقف الأوروبي الذي يوصف عامة بالاعتدال. أمّا موقف أمريكا، فلا دامي للحديث عنه. (الترجم)

(٤٧) ظهرت صيغة "القانونية" في هذه الوظيفة لأول مرة في هوامش بعض المخطوطات البابلية، وبالتّحديد - تماماً كما هي الحال في سفر "التثنية" - بصيغة الأمر، فنقرأ هناك: "لا تضيف إليها (إلى اللوحة المكتوبة) شيئاً، ولا تنتقص منها شيئاً"، بصيغة الأمر. وتعتبر صيغة الأمر هنا وسيلة من وسائل "حماية اللوحة المكتوبة، أو بالأحرى النصّ المنقوش عليها"، انظر: "وفنر - Offner" ١٩٥٠. أشار كلّ من "كانكك - Cancik" (١٩٧٠) و "فيشبان - Fishbane" (١٩٧٢) إلى وجود تشابهات وتوازيات بين سفر "التثنية" في العهد القديم وبين نصوص بابلية، تمثّل "قانونية" هذه الحضارة.

(٤٨) هذه هي أقدم الوظائف التي ظهرت فيها صيغة "القانونية" الحضارية. وقد وجدت مدونة في هذه الوظيفة لأول مرة في النصوص الحيثية القديمة، وبالتّحديد في "تضرعات الملك مورشليش - ملك الحيثيين - لصرف ربا الطّاعين"، وهو نصّ حيثيّ من القرن الثالث عشر قبل ميلاد المسيح، يتحدّث عن "صيغة عهد أو عقد؛ حيث يؤكّد مورشليش فيه:



على أية حال، لا ينبغي أن نفرق كثيرا بين الوظيفتين المذكورتين أخيرا من الوظائف التي تظهر فيها "القانونية" الحضارية: "صيغة النقلة" أو "النساخين"، و"صيغة العهد" أو "العقد"؛ وهذا لأن عملية الرواية والنقل في الشرق القديم يبدو أنها نفسها كانت تفهم على أنها ضربا من ضروب قطع "العهد" على النفس، أو نوعا من "العقد" والقانون بين النص والراوي أو الناقل، فلم يكن هناك فرق كبير بين النسخ اللفظي للنص، وبين الامتثال الحرفي لمضمونه. وقد طور البابليون حاسة خاصة فيما يتعلق بحاجة النص الكتابي للحماية والحفظ، فقد كانوا يحمون ضد التلف والتحريف عن طريق صيغ للدعاء بالبركة، لمن يحافظون على حرفية النص، وصيغ باللعنة لمن يحرفونه، وكانت تكتب هذه الصيغ في هوامش النصوص، تكون هذه الهوامش في بعض الأحيان طويلة جدا (قارن: أوفنر ١٩٥٠)، وكانت العقود تبرم بهذه نفسها الصيغ، الدعاء "بالبركة" لمن يلتزم ببند العقد، و"باللعنة" لمن يخل بها. فكما أن صيغ "القسم واللعنة" يلزمان طرفي العقد بالبر بمقدمهما، فكذلك أيضا تلزم الصور المنسوخة من النص الرواية والنقلة بالبر في الرواية والنقل. فأخلاقيات مهنة النساخين والرواة تضع مهنة الرواية والنقل ضمن قوائم الالتزام القانوني القضائي، تماما مثل شريعة العقد؛ ولهذا تعنى الرواية الدخول في التزام اتجاه النص، هذا الالتزام يأخذ صفة إبرام العقد وصفة شريعة التعاقد - حتى لو كان هذا النص نفسه ليس عقدا، وإنما ملحمة شعرية مثلا<sup>(٤٩)</sup>.

= "والم أضف كلمة واحدة،

إلى هذه اللوحة أبدا،

كما لم أأخذ منها كلمة واحدة"

(انظر: إ. لاروش - E. Laroche "جمع النصوص العيشية، رقم ٣٧٩، ١٢١، KUB XXXI) ويذهب هـ. كانكليك هنا (١٩٧٠، ٨٥ وما بعدها) مذهباً آخر؛ إذ يفسر "صيغة القانون" الموجودة هنا "وصيغة القانون" الموجودة في سفر التثنية على أنهما من نوع "صيغة النساخين والنقلة". ولكن هذه "الصيغة" ("صيغة العهد أو العقد") والتي تعتبر من أقدم الوظائف التي ظهرت فيها "صيغة القانونية" على الإطلاق، ينبغي - في رأينا - أن تضاف إلى الوظائف الأربع التي سبق وأن رصدتها آ. أسمن (١٩٨٩، ٢٤٢ - ٢٤٥) من قبل، وهي: "صيغة الرسل أو المبلغين، وصيغة النقلة أو النساخين، وصيغة القانونية الحضارية، وصيغة الشهود أو العيان".

(٤٩) نقابلنا صيغة "القانونية" الحضارية لأول مرة في هامش نص في إطار ملحمة "إيررا" الشعرية (انظر: فيشبان ١٩٧٢).

هذا المفهوم القضائي القانوني للرواية والنقل الكتابيين - والذي يأخذ صفة "شريعة العقد"، كما ذكرنا - امتدَّ، انطلاقاً من محيط الحضارة البابلية، لينتشر اتّجاه الغرب، وظلَّ هذا المفهوم سائداً في الحضارة الغربية حتّى نهايات العصور القديمة، فنقرأ مثلاً في نهاية الرسالة التي كتبها أريستياس<sup>(٥٠)</sup> حول الترجمة الموفقة للإنجيل العبراني إلى اللغة اليونانية (وهي الترجمة المعروفة باسم "السبعينية" - Septuaginta) ما يلي:

"لقد أخرجت هذه الترجمة بطريقة بديعة وورعة دقيقة جداً؛ ولهذا يجب وجوباً أن تبقى هذه الترجمة في ثوبها هذا، دون تغيير أو تبديل في حرفيتها. فقد وافق جميع الحاضرون على اللفظ الذي كتبت به، ثمَّ أمر المترجم - حسب العرف - بلعن كلَّ من تسوَّل له نفسه القيام بأيّ تحريف أو تصحيف في النصِّ، وذلك بأن يضيف إليه شيئاً، أو يغيّر في اللفظ المكتوب، أو أن يحذف منه شيئاً. وهم أحسنوا الصَّنْع في هذا؛ لأن هذا هو العهد الذي يجب ألا يتغيّر أبداً على طول الدوام" (قارن: ريسلر ١٩٢٨، ٢٣١).

هذه الصُّورة من صور "تقنين" النصِّ عن طريق "تقييد" الرواية بما يشبه بنود العقد لم تقف عند حدِّ الرواية وحدهم، بل امتدَّت لتشمل عملية قراءة النصِّ وفهمه أيضاً، فصاحب الرسالة "الغنوسطية" المعنونة "الأثمان والأثنا عشر" - موجودة في مخطوطة نجع حمادى ٦، رقم ٦ - يختتم نصّه بسرد إرشادات مطوّلة حول تكوين نصّه وتأمينه والمحافظة عليه. ويذكر من بين هذه الإرشادات الشكّل القانوني لصيغة "اللّعة" هذه، ولكن صيغة اللّعة هذه ليست موجهة هذه المرّة ضدّ الناسخ، وإنّما ضدّ القراء. فنقرأ مثلاً الآتي: "لنكتب الآن صيغة اللّعن على الكتاب، لنلا يساء استخدام اسم الكتاب في أغراض شريرة من أولئك الذين يقرؤونه، وإنّلاً يتمكنوا بعد ذلك من الوقوف في وجه القدر" (قارن: ماهي ١٩٧٨، ٨٤ وما بعدها).

(٥٠) أريستاس - Aristeeas كان موظفاً يونانياً في بلاط الملك "بطليموس" الثاني، ملك مصر، عاش في القرن الثالث الميلادي. وتنسب إليه الرسالة المعروفة باسمه؛ والتي تحكي عن نشأة النصِّ أو الترجمة اليونانية للإنجيل. وهي الترجمة التي نعرفها اليوم باسم الترجمة السبعينية - Septuaginta (المترجم)

إن ارتباط "الأمانة والصدق" بعملية "الرواية والنقل" هو القاسم المشترك في كل الاستعمالات المختلفة لكلمة "قانون" بمعناه الحضاري، فدائماً عندما تستخدم هذه الكلمة، نجد أنها تصف موقفاً لشخص "تابع"، شخص "ثان" (من كلمة *secundus* "ثان"، المنخوذة بدورها من الفعل *sequi*، ومعناها "يتبع") هذا الشخص يسير على درب شيء سابق، شيء معطى ومرسوم مسبقاً، ويسير عليه بدقة شديدة، "القدم فوق القدم" - إن أمكن - دون الحيد عن هذا المضمار، وحتى "القانون" الموسيقي يستند في الأساس إلى هذا المعنى: فالأصوات يجب أن "يتبع" بعضها البعض، وأن تلتزم بالأصوات السابقة بدقة في تقليدها؛ ولذلك يعتبر المثال الذي يطمح "القانون" إلى تحقيقه هو الوصول إلى "درجة الصفر" في الحيد عن المضمار أثناء تتبع عمليات التكرار. فصلة القرابة بين "القانون" هنا - في المجال الكتابي - وبين ما وصفناه في موضع سابق بالإجماع الشعائري في الحضارات - في المجال الشفوي - من ناحية الاتباع المطلق والدقيق لأصل سابق، وعدم الحيد عن المسار المرسوم من الأصل إلى التابع أثناء عملية التكرار، هذه القرابة لا شك الآن في أنها واضحة أمامنا تمام الوضوح؛ لهذا يمكننا أن نعرف "القانون الحضاري" - هنا في المجال الكتابي - بأنه يعتبر مواصلة للإجماع الحضاري القائم على الشعيرة، ولكن باستخدام الرواية والتوارث الكتابي.

غير أن تاريخ "صيفة القانون" هذه لا يعود - على أية حال - إلى محيط "الشعيرة" - كما قد يُعتقد - ولكنه يرجع ببداياته إلى مجال القضاء والحقوق، "القانون" بمعناه المعروف في القضاء، فالاستعمالات الأولى على الإطلاق لهذه الكلمة نجدها تضع الكلمة في سياق الحالات التي تدور حول الإخلاص الشديد في اتباع القوانين - بالمعنى القضائي - والسير على دربها والامتثال للالتزامات التعاقدية. فالكلمة تحمل هذا المعنى في "سفر التثنية" في العهد القديم<sup>(٥١)</sup>، وحتى قبل ذلك بزمان بعيدة وردت الكلمة

(٥١) انظر : سفر التثنية ٤ / ٢ حيث يقول الربّ إله بني إسرائيل لشعبه: لا تزيّدوا كلمة على ما أمركم به ولا تنقصوا منه، واحفظوا وصايا الربّ إليكم التي أوصيكم بها، وفي ١٣ / ١: "أحرصوا أن تعملوا بجميع ما أنا أمركم به. لا تزيّدوا عليه ولا تنقصوا منه". انظر آيا: كيبولد/س. ومرينتس - S. Morenz، ١٩٥٢، ٧٥ وما بعدها.

المعنى نفسه فى "قانون حمورابى"، وفى بعض النصوص الحيثية<sup>(٥٢)</sup> وانطلاقاً من هذا كله يمكننا أن نعرف "القانون" هنا - مرة أخرى - على أنه استعارة أو نقل حالة مثالية مأخوذة من المجال القضائى، وتمثل أقصى درجات الالتزام والأمانة فى الاتباع إلى كافة جوانب المحيط المركزى للرواية الكتابية للقرآن، فالشريعة والقانون - بالمعنى القضائى - يشتركان فى أن كلا منهما يحدد ويثبت السلوك البشرى على معيار معين، ويضع الإنسان صاحب هذا السلوك فى دور "الإنسان التابع - secundus"، الذى يسير فى سلوكه وفق تعاليم سابقة ووفق مثال سابق. ودور هذا "التابع" هنا أن يكون "تابعاً"، لا أكثر ولا أقل، أى عليه أن يسير بقدر الإمكان فى الخط السابق نفسه، ولا يحيد عنه. وبإلقاء نظرة على النصوص الجوهرية المكونة للقانون العبرى الحضارى؛ يتضح على الفور أن هذه النصوص تشتمل فى داخلها على ما هو "شعائرى طقوسى" وما هو "قانونى قضائى". النصوص تجمع بين الاثنين، والشريعة تسير جنباً إلى جنب مع "القانون" - بمعناه القضائى. وباسترجاع تاريخ عملية التقنين الحضارى فى اليهودية وعند شعبها يتضح لنا من هناك مغزى من هذا الارتباط بين الاثنين، فالمرحلتان الحاسمتان فى تاريخ نشأة "القانون الحضارى" اليهودى، وهما: "سبى بابل" وهدم الهيكل الثانى، تعيان بالنسبة لهذا الشعب ليس فقط ضياع السيادة القانونية، وفقدان الهوية السياسية، وإنما أيضاً ضياع الاستمرارية الشعائرية؛ وإذا كان من الضرورى إنقاذ كلا الاثنين فى صيغة "القانون الحضارى"، فأصبح "القانون الحضارى" هو الصيغة التخليكية التى عاشت فيها الهوية السياسية والدينية لهذا الشعب، بعد أن فُقدت على أرض الواقع. والقانون الحضارى - كصيغة تخليكية - كان أيضاً ضرورياً لاجتياز هذا الانقطاع وهذا التوقف الذى حدث فى التاريخ على أرض الواقع، وهكذا استطاعت إسرائيل بفضل "قانونها الحضارى" الأصلى الذى وجد ذات مرة على أرض الواقع مسطوراً فى سفر "التثنية" الحقيقى بعد تحويلها إلى صورة "الوطن الذى يعيش فى داخلنا" - كما قال الشاعر "هاينريش هاينه" - استطاعت إسرائيل بهذه الصورة أن تنقذ إسرائيل كصورة كلية حضارية رابطة على مدى خمسين عاماً من التشريد والضياع، بالرغم من فقدان الأرض والهيكل (كريزيمان ١٩٨٧)،

(٥٢) سوف نعود إلى هذا الموضوع بتفصيل أكثر فى الفصل السادس .

استطاعت إسرائيل "الصورة التخيلية" أن تتخذ إسرائيل الحقيقية، بعد فقدانها على أرض الواقع، فبعد خراب الهيكل الثاني مباشرة في العام ٧٠ بعد الميلاد تم الانتهاء بشكل نهائي من وضعيّة "القانون التوراتي"، وهو "القانون العبراني" المعروف باسم "تناخ - Tenach"، وينقسم هذا "القانون" إلى ثلاثة أقسام ويشتمل على ٢٤ كتابا، وقد بدأت وضعيته في العصر الهيليني<sup>(٥٣)</sup> (قارن: ليمان ١٩٧٦).

"القانون الحضاري" هنا قد حلّ أخيرا محل تلك المؤسسات التي نشأت في إطارها تلك التراثات التي يستوعبها القانون في داخله، والتي (أي: التراثات) تعدّ تأسيسا وتأسيسا حضاريا لتلك المؤسسات؛ وهي الهيكل ومجلس اليهود الأعلى<sup>(٥٤)</sup>.

إن مصطلح "القانون" - بالمعنى الحضاري - مصطلح على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لسؤالنا عن آليات ووسائل الاستمرارية الحضارية، حتى إننا نريد أن نستعرض تاريخ هذا المصطلح بشيء من الاستفاضة في العرض التالي؛ إذ من الواضح هنا أن الكلمة اليونانية "قانون" - kanon والمعنى "العبراني" الذي تحمله قد امتزجا معاً ونشأ عنهما هذا الارتباط الوثيق الموجود اليوم في الكلمة، ولكن لو دققنا النظر في تاريخ هذه الكلمة، فليسوف يتضح لنا أن الكلمة اليونانية بدورها مشتقة من أصل سامي<sup>(٥٥)</sup> وانتقلت الكلمة بالتالي مع المعنى الذي تحمله إلى عالم الحضارة اليونانية. فكلمة "قانون" - kanon اليونانية ترتبط بكلمة "قناة" (kanne)، وكلمة "قناة" تعني "القصب" أو "البوصة"، وبالتحديد "القصب الأجوف"، ومنه "القناة"؛ مجرى الماء، وترجع كلمة "قناة" إلى الأصل العبري "قنيه" (qaneh)، والآرامي "قننية" (qanja)، والبابلي/الآشوري "قنو" (qanu)، وأخيرا إلى الأصل السومري "قين" (gin)، ومعنى

(٥٣) المصطلح العبري "تناخ" هو اختصار للأجزاء الثلاثة التي يتكوّن منها الإنجيل العبري (المهد القديم)؛ وهي: التوراة (الكتب الخمسة)، والأنبياء (من يشوع إلى الملوك الثاني وإشعيا وإرميا)، وكتابات القديسين.

(٥٤) قارن: أ. جولدبرج - A. Goldberg، في: آ. و. أسمن ١٩٨٧، ٢٠٠ - ٢١١.

(٥٥) فكرة اشتقاق الكلمة من الأصل السامي يعارضها "هيلم فرسك" - Hjalmar Frisk في معجمه معجم المشتقات اليونانية، هايدلبرج ١٩٧٣، ج. ١، ٧٨٠ (لكن حججه التي يسوقها في هذا الصدد ليست - حسب اعتقادنا - مقنعة)، للمزيد حول تاريخ المصطلح، انظر: ه. أوبل - H. Oppel ١٩٢٧.

كل هذه الأصول: نوع من القصب، من نبات "البوص" يعرف باسم "أرونودوناكس"، يشبه شجر البامبوس ويصلح لآخذ العيدان والعصى المستقيمة منه. فالمعنى الجامع هنا هو شجر البوص الذي تؤخذ منه هذه القصبات الغليظة بعض الشيء، التي بدورها تستخدم في أغراض مختلفة<sup>(٥٦)</sup>، هذا هو المعنى الرئيسى لكلمة "قانون" اليونانية. و"القانون" هو أيضا آلة تستخدم في فن العمارة، وهي عبارة عن قضيب أو عود مستقيم، أو عصا مستقيمة، وهو الخشبة التي يستخدمها البناء ليضبط به البناء (الجران) كي لا تعوج، ميزان البنّانين (وهو مسطرة ذات وحدات قياس)<sup>(٥٧)</sup>.

وانطلاقاً من هذا المعنى المحدد المحسوس للكلمة اكتسبت الكلمة - فيما بعد - معاني مجازية مختلفة. وتنحصر هذه المعاني في أربع نقاط محددة:

- معيار، مقياس، مبدأ ( أ ) .

- مثال، نموذج ( ب ) .

- قاعدة، عرف ( ج ) .

- جدول، قائمة ( د ) .

(٥٦) اللأفت للظفر - ولعله من الطبيعي في الوقت نفسه - أن المعاني المذكورة هنا للأصول السامية المختلفة توارثتها بدورها اللغة العربية أيضاً، فيذكر صاحب اللسان في مادة "قنا" من بين المعاني المختلفة: "القناة: الرمح، والجمع قنوات ... وقيل القناة التي تعفر ... وقيل كل عصا مستوية فهي قناة، وقيل كل عصا مستوية أو معوجة فهي قناة ... وفي التهذيب: كل خشبة عند العرب قناة وعصا، والرمح عصا ... (وقيل): القناة من الرماح ما كان أجوف كالقصب؛ وإنه قيل للكناثم التي تجري تحت الأرض قنوات، وأحدثها قناة، ويقال لجاري مانها قصب تشبيهاً بالقصب الأجوف ... (وقول العرب) فلان صلب القناة: معناه صلب القامة، والقناة عند العرب القامة ... فتجد أن المحور الأساسي لمعنى الكلمة في العربية هو المحيط والمجال المعنوي للأصول السامية السابقة نفسه. راجع: لسان العرب، طبعة بيروت، مادة "قنا" (قنو، قنى). (المترجم)

(٥٧) الطريف أيضاً أن صاحب اللسان يذكر في مادة "قن" من بين معانيها المعنى المذكور هنا نفسه، فيورد عن "القانون": "قانون كل شيء طريقه ومقياسه. قال ابن سيده: وأراها دخيلة. وفي موضع آخر: والقوانين الأصول، الواحد قانون، وليس بعري. راجع لسان العرب، سبق ذكره. (المترجم)

## أ) القانون بمعنى المعيار، المقياس، المبدأ

في حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد قام النحات اليوناني "بوليكليط"<sup>(٥٨)</sup> بتأليف رسالة تعليمية يشرح فيها المعايير والمقاييس التي تمكن الفنان من تحقيق التناسب المثالي عند نحت صورة الجسم البشري<sup>(٥٩)</sup>، وحسب رواية متأخرة يعتقد أن "بوليكليط" نفسه صنع تمثالا أطلق عليه اسم "قانون". وقد حقق في هذا التمثال النسب التي تحقق من وجهة نظره التناسق والتناسب داخل التمثال في "فن النحت"، وهذا على نحو التجسيد الحي لنظريته، وليكون مثالا يحتذى به - أي ليكون معنى (قارن النقطة ب) لهذه النسب النظرية<sup>(٦٠)</sup>، ولا يزال هذا المفهوم لمصطلح "القانون" مستعملا حتى اليوم في مجال علم الفنون، والذي يستخدم "القانون" بمعنى "نظام مترى يتيح من خلال

(٥٨) "بوليكليط - Polyklet" أطلق هذا الاسم على عائلة يونانية كان يعمل أفرادها في "فن النحت". والاسم الذي معنا هنا هو "بوليكليط" صاحب تمثال "دوريفوروس"، الذي أطلق عليه فيما بعد اسم "قانون". وكان هذا التمثال هو "القانون" في فن النحت. وقد وضع "بوليكليط" في تمثاله هذا كل ألوان ودرجات النسب التي عرفت فيما بعد في "فن النحت"، ويتميز تماثله بثباته تركّز على قدم، غالبا اليمنى، والقدم الأخرى تتحنى بعض الشيء إلى الخلف مع انحراف بسيط في الخصر. وهذا يجعل التمثال وكأن الحياة تدب فيه. عاش "بوليكليط" هذا في الأعوام من ٤٥٠ - إلى ٤١٠ ق.م. (المترجم)

(٥٩) انظر: "ديلز - Diels" فلاسفة اليونان قبل عهد سقراط ٢٨، ج. ١ و ٢. ويصنّف "ديلز" في الاقتباس التالي عن خصائص معنى كلمة "قانون" عند "بوليكليط"، وذلك في سياق محاولة هذا "القانون" تحقيق مبدأ الثقة المطلقة (akribeia) بقوله: "إن نجاح العمل الفني في هذه الحالة وإخراج التمثال بالمعنى الذي يسعى إلى تحقيقه هذا القانون" يتعلق بنسب عددية كثيرة، وأقل مدد هنا يمكن أن يحسم الأمر. حول "قانون" "بوليكليط" في فن النحت" انظر أيضا: ه. ي. فيبر - H. J. Weber، ١٩٨٦، ٤٢ - ٥٩، وانظر أيضا: أ. بورباين - A. Borbein، "بوليكليط"، في: منشورات جوتنجن العلمية، ٣٤، ١٩٨٢، ١٨٤ - ٢٤١. يرى ت. هولشر - T. Holscher، ١٩٨٨، ١٤٠ وما بعدها، أن هناك علاقة بين نشأة رسالة "بوليكليط"، وبالتالي بين نظرية الفن اليونانية من جانب، وبين الوضع الفكري في ذلك العصر من جانب آخر؛ فقد كان عصر "بوليكليط" يمثل فترة تاريخية ثورية تعانى من ضياع في التراث وضييق شديد في مجالات الحركة والتصرف. وفتح آفاق جديدة لحركة وحرية الحضارة في تلك المدة ظهرت الحاجة المتزايدة إلى وجوه مرجعية ووجهة حضارية. ومن هنا حل القانون المؤسس بطريقة عقلانية محل التراث المنهار.

(٦٠) قارن: ز. أوبل - S. Oppel، ١٩٣٧، ٤٨ - ٥٠. يذكر "جالين - Galen" أن "بوليكليط" نفسه أطلق على تمثاله المذكور اسم "قانون"، بغرض توضيح نظريته من خلال هذا التجسيد المثالي. ويرى "بلينيوس - Plinius" أن أصحاب الفن في العهد القيصري هم الذين أطلقوا على تمثال "بوليكليط" اسم "قانون"؛ وذلك لأنهم كانوا يرون في هذا التمثال عملا مثاليا حاسما. إلا أن التمثال نفسه كان يعرف باسم "دوريفوروس".

قياسات الجزء الوصول إلى قياسات الكل، ومن خلال قياسات الكل، الوصول إلى قياسات أصغر الأجزاء<sup>(٦١)</sup>، ويعتبر الفن المصري القديم بمثابة المثال الكلاسيكي لمثل هذا الفن المعقلن والمحسوب طبقا لهذه القياسات<sup>(٦٢)</sup>، ولكن عند "بوليقليط" يختلف الأمر بعض الشيء عن هذا، فهناك شيء جديد أضافه هذا النحات؛ وهو أن الأجزاء التي تكون الكل ليست متنسقة مع الكل فحسب، بحيث يمكن معرفة قياساتها (فهذا هو المبدأ المصري) وإنما ينشأ هنا عن هذه الأجزاء كل متكامل حي، تدب فيه الحياة داخل التمثال، فالأجزاء هنا تمثل نظاما متكاملا (systema)، وجسد التمثال ينبغي أن يبدو وكأن الحياة تنبعث من داخله إلى خارجه، وكأن الروح تسرى فيه جميعه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف تم اختراع فكرة التناسق الداخلي للتمثال (Kontrapost)، وهي التصوير المتناسق للتمثال بحيث تكون إحدى القدمين مرفوعة بعض الشيء، والأخرى ثابتة، ويبدو التمثال وكأنه في حالة تحفز للحركة. وهذا التصوير يظهر سكون التمثال وكأنه في حالة حركة ممكنة.

وهنا نجد أنفسنا أمام تركيبة مميزة لهذا الموقف، تتمثل في أن ما سمعه "بوليقليط" ووضعه - طبقا لقواعده الجديدة، وهي قواعد تماز بالمنطقية والوجاهة - يتمتع بقدرة خاصة على التواصل والتقليد؛ إننا هنا بإزاء موقف مضمين، يتمثل في العلاقة بين صرامة الشكل والقدرة على التواصل. وينطبق هذا الكلام على كل تلك الأعمال الفنية التي أصبحت نموذجاً داخل جنسها أو نوعها، وبالتالي أصبحت أعمالاً كلاسيكية في مجالها؛ مثل "سوناتات كورلي"<sup>(٦٣)</sup> الثلاثية، أو رباعيات "هايدن" الوترية (أوبريت ٣٣) (قارن: ل. فينشر ١٩٨٨)، "فالقانون"، أو المبدأ "القانوني"، لا يُحقق

(٦١) انظر قاموس أكاديمية الفنون الجميلة، ج. ٣، ص ٤١.

(٦٢) حول هذا الموضوع، قارن معجم الدراسات الذي جمعه "وايت دافيس - Wh. Davis" ١٩٨١، والذي يتضمن قائمة مفصلة بالمراجع الخاصة بهذا الموضوع.

(٦٣) كوريللي - Corelli: هو الموسيقي والملحن الإيطالي أرك أنجلو كوريللي، ولد في ١٦٥٣ في "رافينا"، وتوفي في روما ١٧١٣، عمل في خدمة الملكة كريستينا ملكة السويد، وفي خدمة العديد من الكرادلة في عصره. (المترجم)



وظيفته كصورة من صور التذكّر الحضاريّ إلاّ من خلال العودة والرجوع إليه رجوع "المقلّد"، رجوع من يبحث عن شيء كلاسيكيّ في الماضي، وهذا من خلال "آلية التقليد" *aemulatio, mimesis, imitatio* (قارن: إ. أ. شميت ١٩٨٧، ص ٢٥٢ وما بعدها)، عندئذ يُحقّق "القانون" وظيفته الحضارية؛ وهي أنّه يعتبر بمثابة نقطة الفرار إلى الماضي التي يجد الإنسان عندها الارتكاز والوجهة الحضارية. لقد تحوّل "بوليقليط"، ليكون "قانونا حضاريّا"؛ وهذا لأنّه خلق "قانونا" من هذا النوع، فتحوّل العمل الفنيّ إلى "قانون حضاريّ" ليس مجرد قدر أو مصير يصيب استقبالية هذا العمل بمحض الصدفة، وإنّما هو تحقيق ووفاء لطاقة كامنة في العمل نفسه، تحقّقت فيه عن طريق الالتزام بصرامة الشكل والتقيّد بالقاعدة<sup>(٦٤)</sup>.

وفي الوقت نفسه تقريبا الذي وضع فيه "بوليقليط" رسالته ألف الفيلسوف "ديموقريط"<sup>(٦٥)</sup> رسالة أخرى بالعنوان نفسه ("القانون")، وفعل

(٦٤) يجب - على أية حال - أن نميّز هنا بين كثرة العمل الفنيّ على التواصل من الناحية الحضارية في أعمال فنية أخرى، وبين "مجرد التكرار البحت لهذا العمل". فالفنّ المصريّ القديم مصمّم على تبني مبدأ "التكرار البحت"، وتكمن قهرته في هذه العملية؛ لذا يوضع الفنّ المصريّ في إطار المجال الوظيفيّ الضامن "بالإجماع الحضاريّ الشّعائريّ"؛ لأنّ المبدأ الذي تقوم عليه "الشعيرة" أو "الطقس الدينيّ" هو مبدأ "التكرار". ومن هنا يخلو الفنّ المصريّ من أيّ ضغط أو إجبار على التّنوُّع والابتكار. أمّا الفنّ في الحضارة الغربية فيقوم على مبدأ "التواصل في أعمال فنية أخرى" - على العكس من حالة الفنّ المصريّ. والتّواصل معناه أنّه يقوم على التقليد الذي يعتمد بدوره على مبدأ التّنوُّع والابتكار. التّنوُّع سمة الفنّ الغربيّ، في حين أنّ التكرار سمة الفنّ المصريّ؛ ولهذا فإنّ العمل الفنيّ الكلاسيكيّ في الحضارة الغربية لا يعتمد فقط الالتزام بصرامة الشكل، وإنّما هو في الوقت نفسه "مستقلّ الشكل"، وانعكاسيّ الشكل؛ أيّضا أيّ يعكس شكله في أعمال أخرى مع المحافظة على مبدأ "التّنوُّع". فرياحيات "هايدن" الورتية، أوبريت ٢٢، بما تتميّع به من صياغة وقوّة فنيّة تعتبر - في حدّ ذاتها - رسالة علميّة في مجال "علم التّكوين"، وتمثّل دوريفوروس الذي صنعه "بوليقليط" كان مصحوبا أيضا بما يشبه الرسالة الطمينة في فنّ "النحت".

(٦٥) "ديموقريط - Demokrit": الفيلسوف اليونانيّ، ولد في أبديريا في حوالي ٤٦٠ ق.م. ومات ما بين ٣٨٠ و ٣٧٠ ق.م. اهتم بفلسفة اليونان القدامى (قيل أرسطو)، وقام برحلات كثيرة في العالم آنذاك؛ مثل مصر وبابل، وتطور فلسفته حول العوالم المصقّرة أو الذرّات التي يتكوّن منها العالم. (المترجم)

"أبيقور" (٦٦) الفيلسوف وعالم الرياضات الشيء نفسه فيما بعد (قارن: أويل ١٩٣٧ ، ص ٢٢ - ٢٩ ) ، وكل هذه الرسائل تدور حول معايير المعرفة الجادة الوثيقة، حول المعايير والمقاييس التي تستخدم للتمييز بين الحق والباطل، بين الصحيح والخطأ، بين المعرفة والوهم. "فالقانون" عند "أيريبيديس" (٦٧) يأخذ منحى أخلاقياً، فهو يستعمله كمقياس للفصل بين "ما هو مستقيم" و"ما هو معوج" بالمعنى الأخلاقي (أي ما هو محمود من الناحية الأخلاقية، وما هو مذموم) (٦٨) ، فنجد هنا أن كلمة "قانون" لا تزال ترتبط بالمعنى المحدد للكلمة، معنى "المسطرة أو الخشبة التي يتخذها البنّاءون لضبط البناء" (مثل خيط البناء، ولكن هنا بالمعنى الأخلاقي) ، ومن بين الاستخدامات الفنية الأخرى للكلمة، على نحو الاستعمالات في مجال البناء، والنضبط في القياسات إلى آخره، يرد معنى المصطلح "قانون" في مجال علم الأساليب البلاغية عند الفلاسفة السفسطائيين، فالكلمة تستعمل هنا بهذا المعنى في مجال علم "السجع"، في النثر الذي تقاس وحداته بقياسات أسلوبية وصوتية معينة، كمن يقيس شيئاً بالبرجل. النثر الذي يستخدم مقاطع مسجوعة تتساوى تماماً في الطول (٦٩)، وفي نظرية الموسيقى عند "الفيثاغوريون" كانت تعرف كلمة "القانون" عندهم باسم "قانون انسجام النغمات"،

(٦٦) "أبيقور - Epikur": الفيلسوف اليوناني، ولد في جزيرة "زاموس" في ٢٤١ ق.م. ومات في أثينا في ٢٧١ ق.م. أسس مدرسة ومذهباً خاصاً به، كانت تعرف باسم "فلسفة الحديقة". وقد نقل كل من "سيشرون" و"بلوتارخ" أجزاء كبيرة من فلسفته، ويستند "أبيقور" في فلسفته إلى الكثير من آراء "ديموقريط"؛ مثل نظرية الإدراك و"جزئية العالم"، التي تلعب دوراً كبيراً في فلسفة "ديموقريط". يرى "أبيقور" أن كل معرفة تعتمد على الإدراك، وأن الإدراك هذا يتحدد عن طريق إشعاعات معرفية تنبعث من الأشياء. كما كان ينادي بجزئية العالم، وأن كل شيء في العالم يتكون من ذرات تنتهي بالموت. (المترجم)

(٦٧) "أيريبيديس - Euripides": درامي يوناني، يعتبر من أعظم "التراجيدين" في أثينا في عصره، ولد في ٤٨٥ / ٨٤ ق.م. ومات في ٤٠٦ ق.م. يقال إنه كتب أكثر من ٩٢ مسرحية درامية، صور فيها أحداث عصره، أبطاله ليسوا "آلهة" وليسوا "أنصاف آلهة"، وإنما بشر حقيقيون. يمثل "أيريبيديس" بأعماله الأدبية مبدأ "العودة إلى الإنسان". (المترجم)

(٦٨) انظر: "أويل - Oppel" ١٩٣٧، ٢٢ - ٢٥ ، "إليكترا" ص ٥ وما بعدها. ( "قانون العقل" )

(٦٩) قارن "أويل"، ٢٠ - ٢٢ قارن هذه المحاكاة الشعرية الهزلية الطريفة حول نظم "أيريبيديس" للشعر ، والتي وردت في مسرحية "أريستوفانيس" الكوميديّة المسماة بـ"الضفادح" (ص ٧٩٧ وما بعدها)؛

يحضرون خيط وخشب البناء، والمسطرة وأزرق المقاييس

وكانت تطلق هذه الكلمة على آلة "المونوكورد" الأحادية الوتر (Monochord) كجهاز يستخدم لقياس نغمات الفواصل الموسيقية طبقا لطول الأوتار. وقد كان "الفيناغورثيون" أنفسهم يطلق عليهم لهذا السبب لقب "القانونيون". (أويل ١٩٢٧، ص ١٧ - ٢٠).

نرى من خلال كل هذه الأمثلة أن القاسم المشترك للمعاني المختلفة لكلمة "قانون"، سواء ورد استعمالها في سياق فني (أي بالمعنى الحقيقي) أو في سياق فكري (أي بالمعنى المجازي) هو الطموح إلى تحقيق أعلى درجة من الدقة والوصول بالشئ إلى أعلى مراتب الإتقان، ويُعرف هذا بالمصطلح اللاتيني "أكريبيا" - akribia، فالجامع للمعاني المختلفة لكلمة "قانون" هو فكرة وجود آلة أو أداة، توظف لخدمة المعرفة وخدمة الإنتاج أو الإخراج إلى أرض الواقع، على اعتبار أن هذه الآلة تمثل قاعدة عامة لما ينبغي أن يكون عليه الشئ الصحيح - سواء كان الأمر يتعلق الآن بالأعمال الفنية، أو بالنغمات الموسيقية، أو بالجمل، أو بالتصرفات والسلوكيات. والمصدر الذي جاء منه مثال الدقة هذا هو مجال فن العمارة. فن العمارة هو المنشأ والأساس لهذه الأداة التي نطلق عليها هنا اسم "القانون"، وهو "مقرها في الحياة وأساسها في الوجود"، وهو الذي يقدم وجه الشبه بين هذا المعنى الأصلي للكلمة، وكل معانيها المجازية الأخرى. والكلمة اللاتينية "أكريبيا" تعني: الوصول إلى أقصى درجات الدقة في التخطيط وفي الحساب، وتعني أيضا الوصول إلى أقصى درجات الدقة في تنفيذ هذا التخطيط، وتطبيق هذا الحساب على أرض الواقع، وهذا عن طريق استخدام مقاسات وأشكال، بمعنى آخر: عن طريق استخدام الأرقام والاتجاهات، وتحقيق الاستقامة المطلقة في الخطوط، ومراعاة دقة انحناءاتها. ومجمل الأمر هنا هو أن كلمتي "قانون" و"أكريبيا" تفيدان النظام والصفاء والتألف والانسجام، وأن أشياء مثل الصدفة والانحراف عن جادة الطريق من غير ضابط وإهمال، ومحاولة الإدارة والتأقلم على ما هو موجود، كل هذه الأشياء وأمثالها لا مجال لها هنا على الإطلاق.

= والقوالب التي تصب فيها قطع الطوب، ويشبطون كل شئ مع نظيره  
ويستخدمون مقياس الزوايا، والفرجار أيضا،  
وهكذا يقيس أويريبيدس مسرحياته المنسوبة، بيتا بيتا.

يقول "بلوتارخ" (٧٠) في كتابه "الفورتونه - إلهة الحظ أو السعادة": "إنهم يستخدمون في كل مكان وموضع الخشب الذي يتخذُه البنّاءون لضبط البناء (kanosi) ويستخدمون موازين لاستقامة البناء (stathmois) ومقاييس وأرقام (metrois kai arithmois) : وهذا لئلا يتسرّب إلى أي مكان من العمل أدنى تصوّر من عدم الدقّة، أو أشياء من قبيل الصدفة (to eike kai hos etychen) (بلوتارخ، دي فورتونا ٦٩٩).

## ب) القانون بمعنى المثال، النموذج

وُجد مصطلح "القانون" مطبقاً على إنسان أو على نمط من البشر، "كمعيار" أو كمثال للسلوك القويم، أول ما وُجد في سياق علم الأخلاق الأرسطي. "فأرسطو" يعرف في نظريته الأخلاقية الشخص العاقل (phronimos) بأنّه هو "قانون السلوك" (قارن: البروتريتيكوس، طبعة فرنسية ٥٢، روزي، وأيضا أويل ١٩٣٧، ص ٤٠)، والأمّر الحاسم في الاستعمال الحديث لهذه الكلمة هو ورود الكلمة بهذا المعنى نفسه تحديداً في سياق نظرية التقليد الكلاسيكية في عصر القياصرة الأوغسطي، فالخطيب اليوناني "ليزياس" (٧١) اعتبر "قانوناً" يمثل أرقى مراتب الصفاء والأصالة اللغوية في محيط اللغة "الأتينية" (٧٢)، اعتبر "قانوناً" في مجال خطاب المحاكم والجدل القضائي (Dihagese)

(٧٠) "بلوتارخ - Plutarch": فيلسوف وكاتب يوناني، ولد في عام ٦٤ بعد الميلاد في قبرونيا، وتوفي في عام ١٢٠ م. نشأ في عائلة معروفة في المجتمع، والتحق بالأكاديمية الأفلاطونية في أثينا. وقام بأسفار عدة داخل بلاد اليونان وإلى مصر وأسيا الصغرى وإيطاليا وروما. ينقسم عمله إلى جزأين: القسم الأخلاقي، ويشمل كتابات عن فن الخطابة، وعن الطوبى الطبيعية، والقسم الفني، ويشمل كتابات دينية متعددة. (المترجم)

(٧١) "ليزياس - Lysias": خطيب يوناني أثيني، كان يخطب باللغة الأتيكية، وهي أكثر لغات شبه جزيرة أثينا صفاء ونقاوة. ولد في أثينا في حوالي ٤٤٥ ق.م ومات في حوالي ٣٨٠ ق.م. كان يعلم فن الخطابة في أثينا، وتنسب إليه اليوم ٤٢٥ خطبة. وتعدّ خطبه مثالا على صفاء ونقاوة اللغة، وهي اللغة التي تعرف باسم "اللغة الأتيكية - attische Sprache" لغة شبه جزيرة أثينا. وأدخل في خطبه فكرة "مطابقة المقام للمقال"، وهي مناسبة حال الخطيب مع الموقف الذي يعيشه. (المترجم)

(٧٢) انظر الهامش السابق. (المترجم)

والمؤرخ "توكيديديس"<sup>(٧٣)</sup> صاحب المنهج المعروف في تتبع الأسباب التاريخية اعتبر "قانوناً" أيضاً في مجال كتابة التاريخ، وهكذا (انظر: أويل ١٩٢٧ ، ص ٤٤ : ٤٧ ). ومن بين المصطلحات المرادفة لمصطلح "القانون"، التي ظهرت في هذا السياق من النقاش والجدل، كانت مصطلحات مثل: مصطلح "الحَدّ - horos" الذي كان يُستخدم بالمعنى نفسه ، ومصطلح "المثال أو النّسق - paradigma". فالشخص أو الشيء الذي يعتبر مثالا بالنسبة للآخرين يضع الحدود، ويحدّد حرية الحركة لمن يقتدى به، ويرسم له الإطار الذي يُسمح له أن يتحرك فيه، لكي يبقى داخل عرف أخلاقي معين، أو داخل جنس معين من الأعراف؛ إذ إنّ الأعمال الكلاسيكية تجسّد في مجملها الأعراف والقواعد الصالحة لكل زمان - وهذا في أنقى صورة لها ودون تقيّد بحساب الزّمن، فهي أعراف مطلقة بحساب الزّمن؛ ولذلك فإنّها تؤخذ كمقياس، وكمعيار لصدور الأحكام الجمالية والإبداع الفني.

فالقاسم المشترك الآن بين النقطة (أ) والنقطة (ب) في استخدام معنى "القانون" هي فكرة المعيار أو المقاس، مع الفارق في أنّ المعيار أو المقاس في الحالة (أ) يفهم أكثر بمعنى الدقّة، وفي الحالة (ب) يكون المعنى الغالب "للمعيار" هو الأساس التقعيدي السلوكي، "التقعيديّة" بمعنى وضع القواعد والضوابط، المعيار أو بالأحرى "القانون" كقاعدة سلوكيّة يُحتذى بها في كلّ شيء. ولا يزال هذا التّصوّر حتّى يومنا هذا جزءاً من فهمنا للمصطلح؛ فتصوّر وجود أعمال معيارية لمؤلّفين مهمّين في تاريخ البشرية، تُستخدم أعمالهم كمعيار وكمقياس، هذا التّصوّر يُعتبر جزءاً أصيلاً من فهمنا لمصطلح "القانون" في العصر الحاضر، فكلّ "علم جماليّات"، يريد أن يفهم نفسه على أنّه علم "تقعيديّ" يُحتذى مثاله، "يحيل" إلى تلك الأعمال "العظيمة" للمؤلّفين الكبار، باعتبارها

(٧٣) "توكيديديس - Thukydides": مؤرّخ يوناني، ولد في أثينا في حوالي ٤٦٠ ق.م وتوفّي بعد ٤٠٠ ق.م. عمل في بداية حياته عسكرياً في الجيش، وقاد أسطول أثينا في الحرب "البليوبونية". وعندما انهزم أهل أثينا في هذه الحرب، نفى "توكيديديس" إلى خارج البلاد. وقد دوّن في أعماله التاريخية أحداث هذه الحرب. وقد خلف "توكيديديس" تاريخاً مفصلاً يروى أحداث العالم من بداية الخليقة، وحتّى عصره. (المترجم)

تجسيدا لمبدأ الكمال. وعلى ذكر كلمة "يُحِيل"، فإن الخطيب الروماني "كوينتيليان" (٧١) (٢٥ - ١٠٠ ب. م.) قد أطلق على "قانون" من هذا النوع كلمة "إحالة" أو "إشارة" - تماما كمن يُشير إلى شيء بالإصبع. وهناك مسميات أخرى لكلمة "قانون" وردت في هذا السياق، من نوع: "نظام أو طبقة" - ordo، و"عدد" - numerus إلى آخره من مثل هذه المسميات (انظر: النقطة د).

### ج) القانون بمعنى القاعدة، العرف

ورود كلمة "قانون" في هذا الاستعمال ليس إلا خطوة تجريدية صغيرة في مقابل المعنى المشروح في النقطة (ب)، "القانون كمثال وكنموذج". فالمثال يجسد القاعدة الاجتماعية، والقاعدة الاجتماعية هذه يتم وضعها وتعيدها حسب قوانين أو قواعد معينة؛ ولهذا يُمتدح "القانون" - بالمعنى القضائي الاجتماعي - دائما بأنه هو "القانون" بالمعنى الحضاري، على اعتبار أنه يمثل القاعدة الملزمة والمنظمة لكل أنواع التعايش البشري والسلوك الجماعي، في مقابل استبدادية الحاكمين الفرديين داخل نظم الحكم الملكية، وصور الحكم الانفرادي الأخرى (٧٥)، وبهذا المعنى أطلق "فيلون

(٧٤) "كوينتيليان - Quintilian": هو "ماركوس فيليوس كوينتيليان" خطيب روماني، ولد في سنة ٣٠ بعد الميلاد، ومات في روما في سنة ٩٦ م. وكان "كوينتيليان" خطيبا بارعا، ومارس هذا الفن منذ سنة ٦٨ م، وقام بتدريس علم الخطابة والبلاغة في روما. وخلف اثني عشر كتابا حول فن البلاغة، وحول القواعد والأسس التي ينبغي أن يقوم عليها هذا الفن. كان "كوينتيليان" يرى ضرورة العودة إلى الأسلوب الكلاسيكي في الخطابة، وهو أسلوب "سيشرون" والبعد عن الأسلوب الحديث في الخطابة الذي كان منتشرًا في عهده. وقد أثرت أعماله بصفة خاصة على "الهومانيين" في أوروبا، وبصفة خاصة على "الهوماني" الأوروي العظيم "إرازموس فون روتردام"، كما أثر على "مارتين لوتر" و"يوتروك" وغيرهم. (المترجم)

(٧٥) قارن على سبيل المثال ١٤، Aeschin. أمثلة أخرى موجودة عند أويل ١٩٢٧، ص ٥١ - ٥٧.

السَّكَنْدَرِيّ<sup>(٧٦)</sup> (الإسكندرية ٢٠ ق. م.)، ومعه كتاب يهود آخرون، على "الوصايا العشر" في العهد القديم لفظ "قانون" بالمعنى الحضاري<sup>(٧٧)</sup>، ويستخدم الفيلسوف اليوناني "بنايتيوس"<sup>(٧٨)</sup> - المعروف بالرويديس<sup>(٧٩)</sup> (نسبة إلى جزيرة رودوس ١٨٥ - ١٠٩ ق. م.) كلمة "قانون" في مجال علم الأخلاق بمعنى "قاعدة" أو مبدأ، وذلك عندما يتحدث عن "قانون الضمير" - *kanon tes mesotetos* (أويل ١٩٣٧ ، ص ٧١ وما بعدها) واستخدام الكلمة بهذا المعنى يتقارب كثيرا مع استخدامها في الكنيسة الأولى، والتي كانت تعني "بقانون الحقيقة" - *kanon tes aletheias* في اصطلاحها المرجعية الأخيرة التي تمثلها القرارات الخاصة بالعقيدة، القاعدة التي يقاس عليها كل شيء<sup>(٨٠)</sup>، ثم أطلقت كلمة "قانون" في الكنيسة بعد ذلك على كل قرار يتخذه "المجمع الكنائسي"، وأيضا - وبصفة خاصة - على القواعد التي وضعتها الكنيسة بخصوص "كفارات الذنب"، والتي نشأ عنها ما نعرفه اليوم باسم "الشَّرع الكنسي" - *das Kanonische Recht* (أويل ١٩٣٧ ، ص ٧١ وما بعدها). وإذا كان مصطلح "القانون" يشير - كما رأينا -

(٧٦) "فيلون السكندري" - *Philon*، يعرف أيضا باسم "فيلون اليهودي". كان عالم دين وفيلسوف يهوديًا هيلينياً، ولد في الإسكندرية في حوالي ٢٠ ق.م ومات أيضا في الإسكندرية في سنة ٥٠ بعد الميلاد. ويعود إلى أسرة عريقة المنشأ، وكان على علاقة جيدة بالبلاط الروماني. استطاع أن يجمع بين عقيدته اليهودية، وبين ولائه للرومان، ولا سيما أن العلاقات في تلك الفترة بين اليهود والرومان كانت أخذة في التوتُّر. جمع "فيلون" في فلسفته بين الفكر الهيليني (بصفة خاصة أفلاطون وبيثاغورث) وبين العقيدة اليهودية. كان يرى أن كل الأفكار الفلسفية اليونانية أو معظمها متضمنة في "المهد القديم"، وما على المفسرين إلا أن ينقبوا عنها. (المترجم)

(٧٧) انظر أويل ١٩٣٧ ، ص ٥٧ - ٦٠ . يطلق فيلون لفظ "قانون" (*kanon*) على الوصايا العشر فقط، لا على جميع التَّوراة، وفي موضع آخر يسمي كل قانون مفرد منها "قانونًا" بالمعنى الحضاري.

(٧٨) "بنايتيوس" - *Panaitios*، هو الفيلسوف "بنايتيوس الرويديس"، ولد في ١٨٥ ق. م ومات في ١٠٩ ق. م، تولى مدرسة "الأشوتو" في أثينا. وشهدت هذه المدرسة والفكر الذي تعلمه نهضة كبيرة في عصره، وعاد بهذه المدرسة إلى الأصول الفلسفية الأولى (أفلاطون وأرسطو) كان يشك في خلود الروح، ووجه تعاليمه إلى المجال السياسي والاجتماعي. (المترجم)

(٧٩) قارن: ك. ألاند - *K. Aland* ١٩٧٠ ، ص ١٤ وما بعدها، وانظر أيضا: آ. م. ريتتر - *A.M. Rittler* ١٩٨٧ ، ص ٩٧ وما بعدها.

في كل هذه السياقات السابقة إلى قواعد وأعراف أو مرجعيات تتمتع بالتزام شديد من النوع الذي يشكل الحياة، فإن استعماله قد انكمش على يد نحاة العصر القيصري حتى أصبح يعني فقط "قاعدة نحوية" (أويل ١٩٣٧ ، ص ٦٤ - ٦٦).

#### (د) القانون بمعنى الجدول الزمني، القائمة التاريخية

وأخيرا أطلقت كلمة "قانون" في عهد القياصرة الروماني على جداول الفلكيين، وجدول المؤرخين، التي كان الغرض منها وضع حساب الزمن، وتدوين التاريخ على أساس متين. فقد أطلق الرياضي المعروف كلاوديوس بطليموس - Klaudios Ptole- maios في القرن الثاني بعد الميلاد على جداوله الرياضية الخاصة بحساب الزمن اسم "القوانين الجدولية" - procheiroi kanones، ومن بين الجداول التاريخية المعروفة أيضا ما كان يُعرف باسم "قانون الملوك" - kanon baseleion، وهو عبارة عن حصر لأسماء الملوك، يبدأ بالملك "نبوخذ نصر" ملك بابل<sup>(٨٠)</sup>، واستعمال كلمة "قانون" بمعنى "الجدول الزمني"، أو "القوائم التاريخية" لا يزال حيا في اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية حتى اليوم، "قوائم الملوك"، مثل قوائم ملوك مصر القديمة، أو بلاد الرافدين، يطلق عليها هنا اسم "قانون". أما في اللغة الألمانية فإطلاق لفظة "قانون" على الجداول الزمنية، أو القوائم التاريخية بهذا المعنى، ليس دارجا. فاللغة الألمانية تربط بمفهوم "القانون" عنصر الإلزام، وعنصر الارتباط، وعنصر "التقعيد" بعد كبير؛ بحيث إنه لا يمكن أن نطلق على مثل هذه "القوائم" اسم "قانون". فاقصى ما يمكن أن نقوله في اللغة الألمانية في هذا الصدد، هو إننا نقول مثلا قانون المواد الدراسية لجامعة أو كلية ما (Facherkanon)؛ ونعني به التركيبة الإجبارية من المواد الدراسية المرتبطة ببعضها البعض ارتباطا تركيبيا. وحيثما تقيب صفة المعيارية أو التقعيدية عن الشيء؛ تفضل

(٨٠) "نبوخذ نصر" - Nabonassar هو ملك البابليين، الذي حاصر "ورشليم" ويهوذا، ويرتبط اسمه في "العهد القديم" بسبب بابل الشهير، فبعد أن دمر المدينة وقتل سكانها، أخذ الأسرى من اليهود معه إلى مملكة بابل. والقصة المذكورة بالتفصيل في مواطن مختلفة من "العهد القديم". للمزيد راجع على سبيل المثال سفر إرميا، ٥٢. (الترجم)



فى اللغة الألمانية تعبيرات؛ مثل "قائمة"، كتالوج أو جدول أو فهرست"، "حصر أو جرد"، فنحن نقول - على سبيل المثال - "قائمة ملوك" أو "حصر الفونيمات الصوتية"، وأيضاً: "كتالوج المواد الدراسية"، فى حالة ما إذا كان المقصود بها إبراز الجانب الوصفى فى هذا المصطلح على حساب الجانب التقيدى المعيارى.

إن "قوائم" الكلاسيكيين الذين ارتفعوا إلى مرتبة النماذج داخل التخصص المعرفى الذى يعملون فيه، من شعراء وخطباء ومؤرخين ودراميين وفلاسفة، كما وضعها نحاة مدرسة الإسكندرية، ونحاة عصر القياصرة، هذه "القوائم" - التى يرتبط بها مفهوم "القانون الحضارى" اليوم، كما هو معروف الآن - لم يكن يطلق عليها فى العصور القديمة اسم "قانون". وحتى "القوائم" التى وضعت إبان الجدل الذى دار داخل الكنيسة الأولى<sup>(٨١)</sup> حول كم وعدد الكتب والنصوص الدينية التى ينبغى الاعتراف بها داخل الكنيسة على أنها هى "النصوص المقدسة"، والتى يُسمح بالتالى بقراءتها فى الصلوات والتلاوات<sup>(٨٢)</sup>، حتى هذه "القوائم" نفسها لم يكن يطلق عليها اسم "قانون" فى العصور القديمة، بالرغم من أن مفهوم كلمة "قانون" اليوم يطلق أساساً على هذه "القوائم" والنصوص الكنسية<sup>(٨٣)</sup> (١.١. شملت ١٩٨٧)، فنحن نفهم من كلمة "قانون" اليوم بالتعديد هذه النصوص التى وضعتها الكنيسة لنفسها، وجعلت منها "معياراً" لنصيتها. فكل هذه الشواهد تبين لنا بوضوح التحول الذى حدث فى معنى كلمة "قانون" منذ العصور القديمة وحتى اليوم.

إن جميع استعمالات كلمة "قانون" فى العصور القديمة كانت تستند إلى المعنى الحقيقى المحسوس للكلمة. ولمعرفة القاسم المعنوى المشترك الذى يجمع بين المعانى المختلفة لكلمة "قانون"، فإنه يتحتم علينا أولاً أن نستوضح وظيفة "القانون" بمعناه الحسى المجرد. ويبدو من أول وهلة أن "القانون" بمعناه فى مجال فن العمارة، "القانون"

(٨١) حول هذا الموضوع انظر مجموعة مقالات "د. كيزيمان - H. Kaesemann - ١٩٧٠.

(٨٢) ولهذا تعرف الكتب القانونية الكنسية فى واحدة من أقدم القوائم "القانونية" المعروفة لدينا؛ وهى: مخطوطة "موراتورى - Muratori" الإيطالية غير المكتملة، يفتها (أى الكتب القانونية الكنسية) فى الكتب التى تجد طريقها إلى جماعة المؤمنين فى الموعظة: أى: التى يسمح بتلاوتها فى الصلاة.

كأداة أو آلة تُستخدم لضبط وتقويم البناء، يبدو أن هذا المعنى هو الأساس لكل الاستعمالات المجازية للكلمة، وهو الموضوع المحسوس المجرد الذي تدور حوله كل معاني الكلمة، فالصفة الأساسية للقانون هنا (في مجال العمارة) هي صفة الاستقامة. والقانون يُستخدم هنا أيضا بمعنى القضيب الحديدي الذي يستقيم عليه البناء، أو خشبة البنّانين. فصفة الاستقامة التي يتمتع بها القانون تُطبق هنا كعنصر للتقويم، بحيث يمكن بهذه الصورة وضع قطع الطوب واحدة بجانب الأخرى بصورة دقيقة، وينتج منها في النهاية تكوين الجدار. وإذا وضعت على مثل هذا القضيب الحديدي، أو مثل هذا القانون مسطرة مدرجة؛ فسوف ينتج عنه عصا أو مسطرة قياس، يمكن بها معرفة وقراءة القياسات<sup>(٨٣)</sup>.

نخلص من كل هذا أن كلمة قانون في العصور القديمة هي أولا وقبل كل شيء كلمة تطلق على أداة أو آلة<sup>(٨٤)</sup>؛ فالقانون بهذا المعنى يحقق غاية معينة. وهذا الارتباط بالآلة أو بالأداة كان يظهر دائما في كل معاني الكلمة واستعمالاتها في العصور القديمة. فالقانون باعتباره أداة أو آلة مأخوذة من مجال البناء كان يخدم الإنسان دائما لمعرفة الوجهة الصحيحة، فهو يساعد في إنجاز البناء الدقيق في قياساته، والمتراص بطريقة جيدة، بمعنى: إذا نقلنا هذه الصورة كلية إلى المعنى الإيجازي، يمكن أن نقول إن القانون الذي ينجز البناء المتراص المضبوطة قياساته في مجال البناء هو نفسه الذي يساعد الإنسان على الإتيان بالسلوك السليم المطابق للقاعدة الاجتماعية. فالقانون إذن هو أداة تعييدية معيارية في مجال السلوك الاجتماعي، لا تقوم فقط بالتأكد مما هو كائن، وإنما تملئ أيضا ما ينبغي أن يكون. وهذا المعنى يُعبر عنه في اللغة الألمانية بالعنصر اللغوي "Richt" الذي يفيد عامة معنى التقويم والاستقامة، وتبدأ به في الألمانية كلمات كثيرة تحمل هذا المعنى: Richtschelt؛ أي:

(٨٣) كلمة kanon tes analogias تعني مقياس أو معيار النسب.

(٨٤) حتى هذا الاستعمال لكلمة قانون - القانون بمعنى أداة لقياس الأشياء وضبط استقامتها - هذا الاستعمال موجود أيضا في اللغة العربية: مما يفصح فكرة اشتقاق الكلمة من الأصول السامية التي سبق الحديث عنها في سياق النص، والتي يتبناها المؤلف هنا. فيذكر صاحب اللسان من بين معاني الأصل قن: "قانون كل شيء طريقه ومقياسه. قال ابن سيده: وأراه دخيلة. راجع لسان العرب، سبق ذكره. (المترجم)

الخشبة المقومة للبناء (خشبة تشبه خيط وميزان البنّائين)، ولكنّها أيضا "المعيار" الذي يُقوّم السلوك، وكلمة Richtlinie التي تعني حرفياً "خطّ يجب الالتزام به؛ لكي يتحقّق التّقويم، ويتحقّق الاستقامة"، ولكنّها تعني أيضا "المعيار أو المقياس" الذي يجب الالتزام به؛ ولهذا تحمل الكلمة معنى تعليمات، توجيهات، إرشادات، وكلمة Richtschnur والتي تعني "خيط البناء"، أو "خيط لجلب التّقويم والاستقامة" - بالمعنى الحقيقي، وتعني "مبدأ أو قاعدة" - بالمعنى المجازي. "فالقانون" - بمعناه في العصور القديمة - يجب إذن على سؤال مضمونه: علام نقوم أنفسنا؟ وإلى ماذا نستند، كي نستقيم في سلوكنا؟ ففي مجال علم البناء يقوم "القانون" بفداء هذه المهمة من خلال استقامته، وأيضا من خلال الدقّة التي يُحقّقها عن طريق الأبعاد أو المسافات القياسية المكتوبة عليه - حال وجودها.

وخلاصة القول هنا: إنّ ما يميّز كلّ استعمالات كلمة "قانون" في العصور القديمة هو الوجود الدائم للمعنى الحقيقي للكلمة، وهو معنى "المعيار أو المقياس". ويمكن توضيح هذه العلاقة بالشكل الآتي:

#### قانون

معنى مجازي		معنى حرفي (حقيقي)	
"معيار، مقياس"		خشبة البناء	
محسوس		معيار، مقياس	
مبدأ		معيار، قاعدة	
مثال		(أ)	
جدول		عرف	
(د)		(ب)	
		قاعدة	
		(ج)	

وبناء على هذه العلاقة الاستعارية كان استخدام "القانون" بمعنى "الألة" أو "الأداة" هو أبرز معاني الكلمة في العصور القديمة. "القانون" كان أولاً هو الأداة التي تساعد الإنسان على سلوك الوجهة الصحيحة، كان هو الأداة التي تمكن الإنسان من الوصول إلى الدقة، وإيجاد المواقف الحياتية الآمنة، والحجج الأكيدة، واكتشاف المعايير السليمة. ومن هذه الزاوية نستطيع عندئذ أن نفهم أن كلمة "قانون" كانت تعني من بين ما تعني "الجدول التاريخي والفلكي"، وهو استعمال أصبح فيما بعد يمثل مركزاً لمحيط معاني الكلمة في العصور الحديثة؛ بسبب استخدام الكنيسة لهذا المعنى وتطبيقه على قوائم كتبها المقدسة، وإن كان استخدام "القانون" بمعنى "الجدول التاريخي" في العصور القديمة ظلّ استخداماً جانبياً، لا يمثل مركزاً لمعاني الكلمة؛ فجدول الفلكيين ومؤرخي السنين هي في حد ذاتها أدوات، هي وسائل مساعدة لإيجاد الوجهة الصحيحة عبر الزمن. وأثناء هذه الرحلة عبر الزمن من خلال جداول الفلكيين ومؤرخي السنين كان يتم التفكير أيضاً في شيء كمسطرة المسافات أو القياسات الموجودة على آلة "قانون" معمارية أو مسطرة قياس "الفواصل الموسيقية" التي توجد عادة على "القانون" بالمعنى الموسيقي، فالجداول التاريخية كانت تزدان هي الأخرى بمساطر ومقاييس زمنية، كانت تستند: إما إلى وحدات فلكية؛ مثل مسارات الأجرام السماوية، أو إلى وحدات تاريخية؛ مثل ألعاب دورية معينة أو أعياد أو مراحل سيادة معينة، أو فترات حكم معينة. ولكن على العكس من ذلك، فإن تلك القوائم التي أصبح اليوم مصطلح "القانون" يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً قبل أي شيء آخر؛ وهي القوائم التي وضعها نحاتة مدرسة الإسكندرية، ونحاتة العهد القيصري، وجمعوا فيها الشعراء والمؤلفين والخطباء والفلاسفة الكلاسيكيين: هذه القوائم بالتحديد لم يكن يطلق عليها لفظ "قانون" في العصور القديمة؛ وهذا بسبب غياب هذه العلاقة مع المعنى الأداتي للكلمة؛ أي بسبب عدم وجود الواسطة مع معنى "القانون" كالأداة أو آلة؛ إذ إن هذه القوائم كانت لا تحمل في حد ذاتها - بمفهوم العصور القديمة - أي معنى "قانوني"، بتعبير آخر ليس فيها شيء من معاني "المثالية - شيء كمثال، وليس فيها شيء من "المعيارية - شيء يفيد أن يكون معياراً، يكون له فضل السبق، ومن يليه يكون تابعاً". مثل هذه "القوائم" الجماعية لا تتضمن معنى "القانون" بمفهوم العصور القديمة؛ لأن

الشيء "القانوني" بهذا المعنى يكون دائما هو الشخص الكلاسيكي المفرد، وليست المجموعة. إن من يريد أن يصيغ خطابا أو خطبة، فإنه يقتدى بخطيب شهير مثل "ليزياس" (٨٥)، أو الخطيب الكبير "إيزوقراطيس" (٨٦)، ولكنه لن يقتدى بقائمة الخطباء "الأتيكين" العشر (٨٧)، وقد كانت هذه القائمة تسمى أحيانا باللغة اليونانية "الكوروس" أو الجوقة - "choros"، وفي اللاتينية كانت تعرف باسم "نظام، حصر عددي، فهرس أو جدول" (٨٨)، ولهذا كان لا يرتبط بمثل هذه المجموعات أو القوائم - في مفهوم العصور القديمة للمصطلح - تصور "الخصوصية والامتياز" الذي يحمله معنى "القانون"، وأيضا لم يكن يرتبط بها تصور "الحاق" نصوص تراثية لم يتم تضمينها من قبل، على غرار كتابات "اللاحقين" في الكتاب المقدس (٨٩)، أما اليوم، فإننا - على العكس تماما من مفهوم العصور القديمة - نطلق كلمة "قانون" دائما على المجموعة، وليس على الفرد أبدا؛ سواء أكان هذا الفرد عملاً أم مؤلفاً؛ ولذا فإننا بفهمنا المعاصر لكلمة "قانون" سوف نطلق على "القائمة" - وهذا في تناكس تام مع العصور القديمة - اسم "القانون"، ولكننا لن نطلق أبدا على خطيب مثل "ليزياس"، أو على مؤرخ مثل "توكيديديس" اسم "قانون".

(٨٥) حول هذا الخطيب الشهير، والذي يعتبر واحدا من الخطباء "الأتيكين" العشر، راجع النقطة (ب) من هذا الفصل: "القانون بمعنى المثال والنموذج". (المترجم)

(٨٦) "إيزوقراطيس - Isokrates": خطيب يوناني شهير، أحد الخطباء "الأتيكين" العشر، خطباء جزر اليونان. ولد في أثينا، وعاش بين الأهمام ٤٢٦ ق.م. و ٣٢٨ ق.م.، وأسس مدرسة للخطابة في أثينا، تعتبر من أشهر مدارسها في هذا الفن. (المترجم)

(٨٧) خطباء جزر اليونان. (المترجم)

(٨٨) ordo, numerus, index (المترجم)

(٨٩) يؤكد "إ. أ. شميت - E. A. Schmidt" هذا في ١٩٨٧، ٢٤٧ (المؤلف) الكلمة الأوروبية لمصطلح "الكتابات اللاحقة" هي "Apokryphen"، والمقصود بها الكتابات التي "أُلفت" بالعهد القديم، والتي لا تعتبر جزءا من "الكتابات الأصلية"، أو "الوحى"، أو كتب التوراة. واللاحقين في العهد القديم هم: إشعيا، إرميا، حزقيال والأشعش عشر. (المترجم)

## ٢- معنى المصطلح فى العصور الحديثة

إذا أغضضنا النظر عن المعانى المتخصصة لكلمة "قانون" التى أخذت فى العصور القديمة طابعا تقنياً تخصصياً، وتم تناقلها فى المجالات التى تستخدم فيها بهذا المعنى نفسه دون تغيير حتى اليوم ؛ من بين هذه الاستخدامات للكلمة نجد مثلاً اصطلاح "القانون الشرائعى الكنسى"<sup>(٩٠)</sup> ، الذى لا يزال يستخدم حتى اليوم، وقانون تعادل النسب داخل أجزاء التمثال، والذى يطبق فى مجال علم الفنون (ومعروف أن هذا "القانون" يعود بصورة مباشرة إلى النحات اليونانى "بوليقيط")، وقوائم الملوك، والتى يطلق عليها فى علم التاريخ الإنجليزى والفرنسى اسم "قانون" ، إذا صرفنا النظر عن هذه المعانى التى كانت معروفة فى العصور القديمة، سوف نرى أن هناك تحولاً جذرياً فى المعنى فى مفهوم العصور الحديثة لمصطلح "القانون" قد حدث، وأن هذا التحول يستند إلى زحزحة، وقعت فى القاعدة الاستعارية للكلمة، ولكن كيف حدث كل هذا؟

حدث هذا القلب فى معنى المصطلح بسبب استخدام الكنيسة له<sup>(٩١)</sup>؛ فقد دار جدل طويل داخل الكنيسة امتد لقراءة قرنين من الزمان حول مصطلح "القانون" ومعناه، دون أن تستخدم كلمة "القانون" صراحة فى هذا الجدل، وكانت تقصد الكنيسة بكلمة "قانون" إبان هذا النقاش - تماماً بالمعنى الوارد نفسه فى النقطة (ج)، وهو "القانون بمعنى القاعدة أو المرجعية" - "الشريعة الموسوية" (شريعة موسى) أو قراراً من قرارات المجمع الكنسى المقدس، أو "المبدأ الحاكم فى قضايا العقيدة والحياة"، "القانون" هنا بمعنى "قانون الحقيقة - *"kanon tes aletheias, regula veritatis, regula fidei"* ثم أنهى هذا الجدل فى القرن الرابع الميلادى عن طريق إصدار فرمانات ملزمة من المجمع الكنسى المقدس، كان يطلق على هذه الفرمانات أو القرارات اسم "قوانين - *Kanones*"، وبمقتضى هذه القوانين تم وضع قدر معين من النصوص الدينية

(٩٠) هو القانون الشرائعى الكنسى - *das kanonische Recht* (المترجم)

(٩١) قارن "وبل - *Oppel* - ١٩٣٧ ، ٦٩ . أيضاً: "بليفير - *Pleiffer* - ١٩٧٠ ، ص ٢٥٥ . ورد أول

ذكر للمصطلح على يد القديس "أوبزيبوس - *Eusebius*" ، أسقف قيصرية فى فلسطين (٢٦٢ - ٣٢٩) .

وتحديدًا على أنها من الآن فصاعدًا تصبح هي النصوص السائدة داخل الكنيسة، التي تتمتع بصفة القدسية، والتي تسيطر أيضًا على الكنيسة نفسها، وسميت هذه القائمة بالنصوص الكنسية المعترف بها باسم "القانون"، ولكن "القانون" هنا كان لا يقصد به المعنى الوارد في النقطة (د) أى معنى "الجدول والقوائم" كجدول "بطليموس" الفلكية، أو قوائم الملوك والحكام، كما نراها في مفهوم علم التاريخ الإنجليزي والفرنسي، وإنما كان يقصد بها قرارًا صادرًا ملزمًا عن المجمع الكنسي، له قوة القانون؛ حيث إن الكلمة هنا كانت تستخدم بالمعنى الوارد في النقطة (ج)، "معنى القاعدة أو المرجعية" وبهذه الصورة حدث هذا الانسهار العجيب في معنى المصطلح "قانون" في الاستعمالات التي تلت عهد العصور القديمة؛ حيث إننا لدينا الآن خليط من الاثنين في واقع الأمر؛ إذ أصبحت الكلمة تفيد من جانب معنى "مجموعة النصوص الدينية" المتفق عليها، والتي يجمعها حصر يأخذ شكل القائمة (قارن النقطة د)، ومن جانب آخر ارتقى هذا الحصر النصي الذي يأخذ شكل القائمة - كما قلنا - ليصبح هو المبدأ المرجعي الأخير، الذي يتمتع بأقصى درجات الإلزام، وأقصى مراتب التأسيس، وتشكيل الحياة. هذا المبدأ تحول ليصبح هو "الحاكمية الحضارية" الأخيرة، تمامًا بالمعنى الوارد في النقطة (ج) نفسه. وحدث أيضًا أن تحول هذا المبدأ بالتالي إلى فكرة "القانون النصي" التي تمثل اليوم أكثر معاني كلمة "القانون" تحديدًا وارتباطًا، وتعتبر بهذا الشكل بمثابة "المعنى العرفي" للكلمة عند استعمالها اليوم، فعندما نقول كلمة "قانون" اليوم، نفهم منها - في المقام الأول - فكرة وجود نصوص ملزمة على النحو المذكور أعلى، وهذه الفكرة هي الآن أكثر معاني الكلمة تحديدًا. ويمكن أن نوضح ما سقناه في هذا الصدد بالشكل التالي:

### القانون

بالمعنى المحدد	بالمعنى المجرد
مجموعة النصوص للقدسة	المبدأ الحاكم للقدس للتضمن في هذه النصوص (نظراً على)
القانون النصي بالمعنى الوارد في	قانون الكلاسيكيين
معنى المقياس أو المقياس،	
النقطة (ج) والنقطة (د)	بالمعنى الوارد في النقطة (ب) والنقطة (د) المعنى الأداتي للكلمة

معنى القاعدة أو المرجعية      أى: معنى النموذج أو المثال الذى يأخذ شكل (انظر النقطة أ)

أى: القاعدة أو المرجعية التى      حصر القائمة

تأخذ شكل حصر القائمة

(انظر: النقطة ج)

معنى العرف أو المبدأ

(انظر النقطة ج)

## أ) القانون والكود

لو صرفنا النظر أولاً عن المعنى الوارد فى النقطة (أ) ، وهو المعنى "الأداتى" لكلمة "القانون" - معنى "الخيط أو الميزان" الذى يستخدمه البناء لضبط بنائه، معنى "الدقة" فى مجال فن البناء - لو طرحنا هذا المعنى جانباً، فسنجد أن هناك أمرين يلفتان النظر فى الشكل السابق؛ هما: أن معنى المصطلح "قانون" أصبح الآن أكثر تحديداً؛ أى انحصر فى شيء محسوس؛ هو النصوص؛ سواء كانت فى واقع الأمر "مقدسة" أو غير "مقدسة"، كما أصبح أكثر امتلاءً بالمضمون، وأصبح أيضاً مرصعاً بالقيم بشكل أكثر من ذي قبل. فالיום يتبادر إلى أذهاننا عند سماع كلمة "قانون" كتاب مقدس، أو مرجعية تتمتع بدرجة كبيرة من الإلزام، مرجعية تمثل نوعاً من "الحاكمة الأخيرة". هذا ما أصبحت تفيد كلمة "قانون" عند سماعها اليوم. لم تعد كلمة "قانون" تفيد - على أية حال - معنى "المسطرة، أو خشبة البنائين" التى يضبطون بها بناءهم كما كانت الحال فى العصور القديمة. فمصطلح "القانون" قد فقد فى الاستعمالات الحديثة المعنى "الأداتى" الذى كان يفيدته فى الماضى، وتشرب - عوضاً عن هذا - بمعانى "التقعيدية" والمعيارية، معانى الارتباط المباشر بالقيمة والإلزام للجميع. امتلاً المصطلح بهذه الأجناس والمعانى، بدلاً عن المعنى القديم. قلن يخطر ببال أحد اليوم أن يطلق على جداول الفلكيين، أو جداول المؤرخين، أو حتى على القواعد النحوية مصطلح "القانون"؛ لسبب بسيط هو: أن هذه الأشياء جميعها تنقصها المعيارية والتقعيدية، ويعوزها



الارتباط بمعنى "القيمة"؛ إذ إنها ترتبط بالشئ "الكائن" بالفعل لا بالشئ الذي ينبغي أن "يكون"؛ ولذلك فإننا نفرق - على عكس ما كان سائداً في العصور القديمة - بين "القانونية"، بالمعنى الذي معنا هنا (Kanonizität) وبين القاعدية، أو التقيدية بالمعنى النحوي (Regelhaftigkeit)؛ فالقاعدية - أو إدخال الأشياء في إطار قاعدة ما - هي شرط ضروري مسبق لكل اتصال بشري، وبالتالي فهي ضرورية أيضاً لكل صورة من صور المجتمع، ولكل نمط من أنماط تأسيس المعنى. "فالقواعد" توجد دائماً وفي كل مكان يجتمع فيه البشر، أو يتعايشون فيه معاً. وللتعبير عن هذا المعنى، فقد درج استعمال مصطلح "الكود" في هذا الإطار. "فالكود" بهذا المفهوم يعتبر شيئاً عالمياً موجوداً عند كل البشر، يصف حالة إنسانية عامة يشترك فيها كل الناس؛ إذ مجرد اجتماع البشر في مكان ما، يستدعي وجود هذه "الكودات" (بالمعنى السميوطيقي)؛ حيث تصاغ "قواعد" التعامل فيها، ويتم على أساسها التفاهم بين أفراد المجموعة)، وعلى العكس من "الكود" فإن مصطلح "القانون" لا يصف، ولا يطلق على ظاهرة عالمية أنثربولوجية، بل يمثل وجوده حالة فريدة، حالة خاصة. وهي حالة الارتباط بمبدأ، أو مرجعية، أو بتكوين كبير من القيم، يضم في داخله كل "الكودات" المفردة، على سبيل المثال القواعد النحوية للغة ما، ويبسط جناحه فوقها. هذا هو الشئ الذي يفرق "القانون" عن "الكود". وربما فقط في حالة وجود نحو لغة ما، يكون قد وصل إلى درجة كبيرة من "التقيدية"؛ أي أصبح يمثل نوعاً من التقيد اللغوي الذي يستند إلى أفكار جمالية، أو أيولوجية في فكر هذه اللغة، ربما في هذه الحالة وحدها نستطيع أن نطلق على مثل هذا النحو لفظ "قانون"؛ لأن كلمة "قانون" - بالمعنى الذي نقصده هنا - لا تطلق أبداً على معايير، أو قواعد بديهية (مثلاً كما هي الحال مع بديهية قبول القواعد النحوية)، بل إن كلمة "قانون" أو هذه الحالة التي نسميها "قانوناً"، ترتبط بالأعراف غير البديهية، التي تصف نمطاً خاصاً وفريداً من أنماط الكمال؛ ولهذا يُنظر "للقانون" على أنه "كود" من الدرجة الثانية، فهو - أي "القانون" - يدخل على الأشياء من الخارج، أو ينزل على الأشياء من أعلى، بمعنى أنه يتم إسقاطه من فوق على هيئة "تقيد" خارجي يهبط من سماء قوانين غريبة، ويتم إسقاط كل هذا الغطاء الخارجي من القواعد الغريبة على قواعد أنظمة التقيد الذاتية - والتي باعتبارها هكذا تكون بديهية الوجود، وطبيعية النشأة - الخاصة

بالإتصال الاجتماعي، ويتأسس المعنى؛ ولذلك فنحن لا نتحدث عن وجود "القانون" إلا في حالة عندما تكون "كودات" الدرجة الأولى المرتبطة بالمعنى، والتي تمثل الأساس لكلّ الاتصالات الاجتماعية بين البشر، قد تمت تغطيتها وتغليفها من الخارج "بكود الدرجة الثانية المرتبط بالقيمة، بتعبير آخر: عندما تكون "كودات" التفاهم بين البشر قد تمت تغطيتها بقيم "القانون".

وطبقا لهذا الفهم، فإننا لا نستطيع أن نطلق على "القانون المدني" مثلاً داخل مجتمع من المجتمعات اصطلاح "قانون" - بالمعنى الحضاريّ الذي نعنيه هنا؛ لأنّ "القانون المدني" يمثل أعرافاً بديهيةً طبيعيةً توجد مع اجتماع البشر، أمّا "الدستور"؛ وهو القانون الأساسي في نظام الدول، فيمكننا أن نطلق عليه "قانوننا" بهذا المعنى، فالدستور يصيغ مبادئاً تمّ التعارف عليها، على أنّه لا يجوز التخلّي عنها، ولا يجوز التفريط فيها؛ وبالتالي تعتبر مبادئ "مقدّسة" إلى حدّ ما، يجب أن تكون بمثابة الأساس والقاعدة لكلّ التشريعات الأخرى التي تنبثق عن الدستور، وإن كانت هذه المبادئ في حدّ ذاتها مسلوكة القدرة على القرار؛ لأنها هي الأساس لكلّ قرار. ولهذا يعرف دى كوراد (١٩٨٧) "القانون" - بمعناه الحضاريّ - بأنّه "قاعدة أو عرف من الدرجة الثانية من حيث الترتيب".

**(ب) المبدأ الحاكم المقدّس، العلة الأخيرة المصنوعة في مصطلح القانون: هل هي صيغة للتوحيد أو أنها صيغة ذات تفعيد ذاتي ؟**

عند هذا الحدّ نكون قد وصلنا إلى قاعدة القواعد وعرف الأعراف. فما نسميه هنا "بالمبدأ الحاكم أو المرجعي المقدّس، العلة الأخيرة المساعة في نصوص القانون" يمثل أقصى درجة ارتقى إليها المعنى الأصلي لكلمة "قانون"، الذي يفيد أصلاً معنى "المعيار أو المقياس" المجرد؛ ولذلك نطلق على هذه الحالة التي نحن بصددّها هنا اصطلاح "المبدأ الحاكم المقدّس، أو العلة الأخيرة"، ونعني بذلك "القانون" بمعنى الصيغة الموحّدة الشاملة لكلّ شيء. وهذا الاصطلاح لكلمة "قانون" - نحن نضع نصب أعيننا هنا

المعنى "قاعدة، عرف" - قد استُمدَّ أساساً من الاستخدام اللغوي للكنيسة. فلال مرة منذ دخول الكنيسة إلى مسرح الأحداث أخذت الكنيسة تدعى لنفسها الحق في أن تكون هي صاحبة السلطة المطلقة غير القابلة للنقاش، والجامعة لزاماً الأمور في يديها، وأن سلطتها سلطة "قانونية" في الوقت نفسه؛ أي قائمة على مبدأ احتكار الحقيقة المطلقة، وقد استطاعت الكنيسة - من خلال ولائها والتزامها هي بهذا "القانون" - الذي وضعت - أن تنتج حضارة أحادية المركز، حضارة تركزت داخل الكنيسة نفسها. وتتميز مثل هذه الحضارة بالتوجه العام الذي سلكته، وهو توجه يمكن وصفه بأنه سعى إلى تأسيس سلطة وسيادة صيغة حضارية موحدة، تجمع في داخلها كل "الكودات" المختلفة التي تقوم عليها عملية الممارسة الاتصالية والمضاربية، عملية الاتصال الحضاري برمتها، وتربط وتوحد بين أطراف هذه العملية. ووجود مثل هذه الصيغة الموحدة لم يترك مجالاً للتفكير الحر، ولا لنشأة خطابات علمية مستقلة.

وحرى بنا عند هذه النقطة أن نتناول هنا مصطلح "القانون" بالمعنى الذي يفيد "معياري، أو مقياس" ونلفت النظر إلى تناقض وقع فيه اصطلاح العصر الحديث على كلمة "قانون". فالعصر الحديث يميل إلى استخدام كلمة "قانون"، بمعنى الصيغة الحضارية الشاملة الجامعة لكل الخطابات والدسكورسات الفكرية. غير أن كلمة "قانون" لا يمكن أن تعني فقط هذه الصيغة الحضارية الموحدة التي تغلف وتحيط بالعملية الحضارية، وتحدد معالم الحضارة ككل. "فالقانون" ممكن - على العكس من هذا - أن يرتبط معناه أيضاً بأنماط ونظم حضارية، تحاول الخروج عن سلطة الدولة، أو سلطة الكنيسة "المغلقة" لكل شيء، أو حتى سلطة التراث نفسها، التي هي الأساس في تشكيل الحضارة ككل.

فبالاستناد إلى "قانون" معين - وليكن مثلاً القانون السناليني الخاص بمذهب "الواقعية الاشتراكية" - تستطيع سلطة الدولة أن تفرض كلمتها على الإبداع والمبدعين عن طريق أجهزة الرقابة التي لديها<sup>(٩٢)</sup> وبالإستناد أيضاً إلى "قانون" آخر - وليكن مثلاً

(٩٢) قارن ف. جونتير - H. Guenther في: آ. و. أسمن ١٩٨٧، ص ١٢٨ : ١٤٨ .

"قانون العقل المحض" - يمكن للفكر أن يلفظ وصاية الدولة، أو حتى وصاية الدين عليه<sup>(٩٣)</sup>، "فالقانون" الأول يمثل مبدأ جمع التباينات الحضارية تحت مظلة موحدة، مبدأ جمع كل الجوانب والمجالات المختلفة لعملية الممارسة الحضارية، ووضعها تحت مظلة النظام الشامل لعقيدة دينية معينة، أو أيديولوجية سياسية ما؛ أي يجعلها خاضعة تحت سماء هذه العقيدة، أو تلك الأيديولوجية، وهذه هي الصيغة الشمولية الموحدة، في حين أن "القانون" الثاني يعتبر مبدأ وأساساً لفكرة الاستقلال الحضاري، مبدأ يشجع على استخلاص وتوليد خطابات حضارية خاصة من السياق العام للحضارة، وهذا هو ما نطلق عليه لفظ "الصيغة التعددية للحضارة"، "فالقانون" بهذا المعنى الأخير يضمن تحرر بعض المبادئ والمظاهر الحضارية من سلطة القرارات والإعلانات الشمولية (الدولة أو الكنيسة أو الأيديولوجية المهيمنة) وإطلاق سراحها إلى عالم الحرية، عالم الوجود المستقل؛ حيث لا يضمن بقاها إلا صمودها، وقدرتها على إثبات نفسها من واقع طاقتها الذاتية. والقواعد والأعراف التي تحكم هذه العملية هنا هي الأخرى قواعد "قانونية" - kanonisch؛ وذلك لأنها ليست موضوعة لتكون محل جدل، ولكنها ليست متسلطة وليست سلطوية، فهي لا تأتي عن طريق الاستعانة بهراوة السلطة، وإنما هي قواعد عقلانية محضة، تأسست على مرجعية إثبات نفسها بنفسها، مرجعية خضوعها للاختبار والامتحان، ومرجعية الإجماع والاتفاق.

وبهذا المفهوم لمصطلح "القانون" يتم التأسيس والتفصيل لبداهيات وأساسيات العلوم، الخاصة بكل علم على حده، على ما يميز كل علم من خصوصيات، وعن طريق هذا المفهوم لمصطلح "القانون" أيضاً تتم "معايرة" وموازنة القوانين الأساسية السائدة في المعارف والعلوم الجديدة، تماماً كمن يعاير الميزان ويضبطه. فالفيلسوف كانت - Kant يتحدث في الفلسفة عن وجود "قانون"<sup>(٩٤)</sup> وجون استيوارت مل - J. S. Mill

(٩٣) انظر: ك. رايت - K. Wright في: "آ. وي. أسمن" ١٩٨٧، ص ٢٢٦، ٢٢٥.

(٩٤) راجع مقالة كانت: "قانون العقل المحض - Der Kanon der reinen Vernunft" التي أسس فيها فكرة "قانونية العقل البشري". المقالة بالتفصيل في: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft.

Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt ff. (An٧٠-S. 1983 merkung des Uebersetzers)

يتحدث في علم المنطق عن وجود "قانون". وفي مجال "فقه الاجتهاد" يلعب "قانون الأركان الأربعة لاستنباط الأحكام" دوراً في هذا الشأن (قارن: كونراد ١٩٨٧ ، ٥١). وأيضاً رسالة "بوليقيط" سالفة الذكر، والتي كانت موجّهة لأبناء مهنته من النحاتين والفنانين، وتحمل نفسها عنوان "القانون"، هذه الرسالة يمكن أيضاً أن نعتبرها خطوة معاشلة على طريق استخلاص وتوليد خطاب حضاريّ مستقلّ، وأيضاً على طريق تأسيس نوع من الاستقلالية أو الذاتية - هنا في هذه الحالة ذات صبغة فنيّة. ففي كلّ مرّة يتم فيها اكتشاف أو وضع "قواعد قانونيّة جديدة" داخل الحضارة في مجالات مثل الفلسفة وعلم الأخلاق وعلم المنطق وفقه اللّغة والفنون إلى آخره، تفقد الحضارة - باعتبارها كلّاً متكاملًا - جزءاً آخر من ترابطها وتماسكها، وتكتسب في مقابل هذا تنوعاً أكثر وتبايناً أشدّ. هنا تنكسر الحضارة، وينفطر عقدها، وتأخذ شكل "قوانين وخطابات" حضاريّة متجزّئة، وينشأ عن "الكلّ الحضاريّ" جزيئات حضاريّة متجاورة.

فالتناقض الذي وقع فيه مفهوم العصر الحديث لكلمة "قانون" يكمن عندئذ في أن "القانون" يمكن أن يستخدم "كموتور" للاستقلالية القانونيّة؛ أي لنشأة خطابات حضاريّة متجزّئة ومستقلّة (وهو ما أطلقنا عليه: انفراط عقد الحضارة، وتجزئتها إلى خطابات و "ديسكورسات" مستقلّة)، كما يمكن أيضاً لكلمة "القانون" أن تستخدم "كموتور" للتوجّه العامّ للحضارة (وهو ما أطلقنا عليه من ذي قبل "مبدأ جمع التباينات، والاختلافات الحضاريّة تحت مظلة موحّدة"، مبدأ الحضارة ككلّ متكامل)، فإذا كان كلّ من مذهب "التنوير" في العصور القديمة (القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان) ومذهب "التنوير" في العصر الحديث (القرن الثامن عشر في أوروبا) قد استند كلاهما إلى "قانون الحقيقة" باعتباره مبدأ "لكود" الاختلاف والتباين، ووسيلة لتشجيع "الخطابات والديسكورسات" الحضاريّة المستقلّة، وبالتالي تجزئ الحضارة، وفطر عقدها، فإنّ الكنيسة في العصور الوسطى، ونظم الاستبداد في العصر الحديث قد استندت كلاهما إلى "قانون التسلّط والهيمنة" باعتباره مبدأ "لكود" التّساوي؛ أي تساوي كلّ مجالات الممارسة الحضاريّة، بحيث يسهل جمعها كلّها تحت مظلة القانون الواحد، أو الأيدلوجيّة الواحدة. وفي كلتا الحالتين - وهذا ما يجب أن نستخلصه هنا كقاسم مشترك بين كلا الأمرين - لا تتعلّق القضية بمجرد قواعد وفقط، وإنّما المسألة

هنا تدور حول قاعدة القواعد، وعرف الأعراف - كما قلنا في البداية - حول التأسيس والتأسيس للمعاني الحضارية، حول المرجعية والعلّة الأخيرة، حول الارتباط بقيمة معينة؛ أى باختصار شديد: حول "المبدأ المقدس" الذى يحمله "القانون الحضارى" فى داخله.

### ج) مجموع النصوص المقدسة: النصوص المقدسة القانونية والنصوص الكلاسيكية .

عندما بدأت الكنيسة فى القرن الرابع الميلادى فى تطبيق مصطلح "القانون" على كمّ النصوص الذى اعترفت به على أنه مقدّس بالنسبة لها، وأصبح مصطلح "القانون" مصطلحا كنسياً أكثر من كونه مصطلحا لشيء آخر، حدث بهذا ذلك الاتساع الحاسم فى تاريخ معنى المصطلح الذى لا يزال إلى اليوم يحدّد معناه . حدثت هنالك زعزعة فى المعنى الاصطلاحي للمصطلح باتجاه المعانى الدينية الكنسية. ولا يزال يظهر هذا - كما قلنا - فى المعنى المعاصر للمصطلح. فمعدّل لحظة تطبيق الكنيسة لكلمة "قانون" على نصوصها المقدسة أصبح معنى "القانون" مرتبطاً فى المقام الأول بفكرة "تراث كتابى مقدّس"، وكلمة "مقدّس" فى هذا السياق تعنى كلا أمرين: مقدّس بمعنى السّلطة المطلقة، والإلزام الشديد، ومقدّس بمعنى أنّه لا يجوز المساس به بأية حال من الأحوال، المعنى نفسه الذى يردّ به فى "سفر التثنية"، حيث يقول "الرّب" لبنى إسرائيل: "لا تضيفوا إليه شيئاً، ولا تنقصوا منه شيئاً، ولا تبدّلوا فيه شيئاً". ومعروف أنّ الشّيء الذى أصبح يُطلق عليه من الآن فصاعداً كلمة "قانون"، أقدم بكثير من القرن الرابع الميلادى. فقد بدأ الجدل فى الكنيسة الأولى فى المسيحية حول كمّ النصوص، الذى عرف فيما بعد "بالنصوص المقدسة"، فى القرن الثانى الميلادى بالفعل. ومثل هذا الجدل حول حصر "النصوص المقدسة" فى كمّ معين ما كان يمكن أن ينشأ ويحتمد داخل الكنيسة الأولى بدون فضل اليهودية، وبيون المثال الذى قدّمته للكنيسة فى هذا السياق. فقد تمّ فى اليهودية فى القرنين الأول والثانى الميلاديين الانتهاء من صياغة "قانونية" الإنجيل العبرانى، وتحدّدت نصوصه "المقدسة" بشكل نهائى، واكتملت وضعيّة هذه

النصوص في تلك المدة (٩٥) ، صحيح أن التصورات الخاصة بالإلزام الذي يفرضه النص المقدس، ومشروعية روايته، وتناقله في كل من اليهودية والمسيحية مختلفة جداً عن بعضها البعض؛ حيث إن المعيار الحاسم في اليهودية هو ضرب "الوحي اللفظي" (٩٦) في حين أن المسيحية تعتمد على ضرب وحي الرسل، ومبدأ شهود الحدث (وهم الرسل والتلاميذ الذين عاشوا وسمعوا عن سيدنا عيسى عليه السلام)، فالكتاب المقدس بالنسبة لليهودي هو الوحي المطلق، أما بالنسبة للمسيحي فيعتبر النص المقدس هو الطريق الموصل إلى وحي يتمثل في إعلان "البشارة"، كما دونها التلاميذ (البشارة كما دونها "متى"، البشارة كما دونها "مرقس"، البشارة كما دونها "لوقا" إلخ...)، وهذه "البشارة" كانت في جوهرها رسالة شفوية سمعها التلاميذ من المعلم (المسيح عليه السلام)، ومن الواضح أن هناك خلافاً واسعاً أيضاً بين اللاهوت الكاثوليكي، واللاهوت البروتستانتي حول فهم كل منهما لمبدأ الإلزام الذي تفرضه الكتابة (الكتاب المقدس) وحول مدى مشروعية توارث التراث. ولكن مصطلح "القانون" بالمعنى اللاهوتي المستخدم في مجال علم الأديان مصطلح واسع بشكل كاف، حتى إنه لا يستوعب مثل هذه الفوارق والاختلافات فحسب، وإنما يمكن تطبيقه أيضاً على كل تجمع آخر لأية نصوص مقدسة، طالما أنها تعتبر ذات سلطة حضارية، ولا يسمح أن تطالها يد التغيير أو التبديل: قارن مثلاً "القرآن الكريم" في الإسلام، أو "قانون البالي" الخاص بالبوذية (الهنائية) (٩٧) إلى آخر مثل هذه النصوص.

(٩٥) انظر: ز. لايمان - Z. Leiman ١٩٧٦ و ت. كريزمن - F. Gruesemann ١٩٨٧ .

(٩٦) حيث إن ضرب "الوحي اللفظي" - Verbalinspiration - هو الأساس في اليهودية؛ لذلك لا يوجد في اللغة العبرية مرادف لكلمة "قانون"، التي تفرض وجود وضعية نصية معينة، وإنما توجد تعبيرات تستخدم لتوصيف النصوص القانونية. والتعبير التالي الذي استخدمه المجمع السيودي المقدس في مدينة "جاسنيا" الإسرائيلية القديمة يلقي الضوء على هذا الأمر. ويعتبر في سياقنا هذا مهماً: إذ يقول هذا التعبير: "لا يدي شخص النصوص القانونية، بمعنى أن هذه النصوص لا يجوز المساس بها، شأنها في هذا شأن الأشياء المقدسة. قارن: أ. جولديج - A. Goldberg، في: أ. وي. أسمن ١٩٨٧، ص ٢٠٩، هامش ٤.

(٩٧) "البوذية الهنائية" - Hinyana-Buddhismus - هي أقدم مذاهب البوذية. كانت تمتد منطقة انتشارها من أفغانستان إلى سيرلانكا، ويتشر هذا المذهب اليوم في سيرلانكا وأجزاء من جنوب شرق آسيا. والهنائية ترى في شخص "بوذا" صورة الإله المخلص؛ ولهذا أُنسبت بفتح التماثيل الضخمة لشخص "بوذا". ومن أشهر تماثيل "بوذا" المعلاقة ما دمر أخيراً في أفغانستان على يد مستوحي حركة طالبان الأفغانية. (المترجم)

ففى مفهوم العصور الحديثة<sup>(١٨)</sup> لمصطلح "القانون" احتلّت الفكرة اللاهوتية القائلة بوجود "قانون نصي" مقدّس أو مجموعة نصوص تحمل صفة "القدسية القانونية"، احتلّت هذه الفكرة المكان الذى كانت تأخذ "خشبة البناءين - ميزان ضبط البناء" فى معنى المصطلح فى العصور القديمة؛ وهو الموضع الذى يظهر فيه معنى المصطلح فى أوضح صوره المحسوسة، وفى أجلى أشكاله؛ وذلك يُستخدم كمفسّر و"كوجه شبه" للاستعمالات المجازية الأخرى للمصطلح. وهذه هي الرّحزة التى حدثت فى معنى المصطلح، مع استعمال الكنيسة له. فليست "خشبة البناءين" الآن، وليس "الميزان الذى يستخدمونه فى ضبط بنائهم" هو المعنى الذى يتبادر إلى أذهاننا، عندما نسمع كلمة "قانون" - كما كانت الحال فى العصور القديمة - وإنما يتبادر إلى أذهاننا "إنجيل" علماء اللاهوت قبل كل شىء عند سماع كلمة "قانون"، وأتّى أصبحت تفيد معنى حصر موادّ معينة من التّراث فى كمّ محدّد، وحافظ من النّصوص. وموادّ التّراث المقصودة بمعنى مصطلح "القانون" اليوم لا تنسحب إلى المفهوم الدينى فى المقام الأوّل، وإنما يعنى بها كلّ ما هو "كلاسيكى" بمفهوم الشىء الذى يعتبر مثالا يقاس عليه الشىء الذى يعتبر قاعدة ومعيارا، ويمثّل تجسيدا لمعنى القيمة. ويتجلّى هذا مثلاً فى تقديس واحترام كلّ ما هو قديم، والأذى اقترن فى أسيا وأيضاً فى مصر القديمة بأنماط مختلفة من تقديس الأجداد والأسلاف، وأخذ فى تراث الحضارة الغربيّة شكل حوار "نصيّ بينيّ" بين مؤلّفى العصور القديمة، ومؤلّفى العصور الحديثة، وإذا كان من الممكن الآن أن نربط بمصطلح "القانون" فكرة وجود موادّ تراثيّة ذات سلطة داخل الحضارة، وذات "قدسيّة" تحول دون المساس بها، سواء كانت هذه الموادّ تتكوّن من نصوص مقدّسة؛ أى دينيّة، أو من نصوص كلاسيكيّة؛ أى شعريّة أو فلسفيّة أو علميّة، إذا كان هذا الرّبط الآن ممكناً؛ فيجوز لنا عندئذ أن نتصوّر أنّ هناك تعادلاً وظيفيّاً وتكافؤاً فى أداء المهمة بين "القانون" بالمعنى "الكلاسيكى" و"القانون" بالمعنى "الدينى".

(١٨) المقصود بالعصور الحديثة هنا هو ما يعد ميلاد المسيح (عليه السّلام) أى العصور الحديثة فى مقابل "العصور القديمة"، وليس فقط "العصور الحديثة" بالمفهوم المعاصر. (الترجم)



يَبْدُ أَنْ الحديث عن "القانون" في ارتباط معناه بالأعمال الكلاسيكية في الشعر والفن والفلسفة والعلم يعود إلى جنور أخرى تختلف تماما عن جنور "القانون النصي" في علم اللاهوت. "فالقانون الكلاسيكي" يعود بجنوره إلى مفهوم "القانون" في العصور القديمة، والذي يعنى هنا: معيار القيم، أو المقياس الذي يتم على أساسه إنتاج النصوص أو الأعمال الفنية، والذي يتم به أيضا - وهذا هو الأهم - الحكم على الأعمال الفنية، وعلى الفن مطلقا، على اعتبار أن هذا "القانون" يُعدّ إجابة على سؤال: هو: "علام نستند في إصدار أحكامنا؟" "فالقانون" يحدّد معايير الأشياء التي تستحقّ صفة "الجمال" - بمفهوم الكلاسيكية - وصفة "العظمة" والأهمية بالمفهوم نفسه أيضا. و"القانون" يؤدي هذه المهمة عن طريق التثوية والإشارة إلى أعمال كلاسيكية، تتجسّد فيها هذه القيم والمعاني بصورة مثالية واضحة. فمصطلح "كلاسيك" أو "كلاسيكية" هنا لا يسير فقط إلى الخلف اتّجاه الماضي، ليقصر على مجرد "استقبالية" مجموعة مختارة من النصوص، تقدّم المعيار والمقياس لإنتاج نصوص أخرى جديدة، وإنّما يسير أيضا إلى الأمام اتّجاه المستقبل، ليفتح - انطلاقا من الماضي - آفاق إمكانات جديدة للترابط والتواصل المشروع بين النصوص بعضها البعض. "فالكلاسيكية" - بهذا المعنى - تجمع في داخلها بين تصوّرات مجموعة النصوص المختارة والمقدّسة؛ التي تندرج تحت مصطلح القانون النصي، وبين توجّه قيمي معيّن يستند إليه الحكم على الأعمال الإبداعية وإنتاجها، وهو ما أطلقنا عليه اسم "المبدأ المقدّس المرجعي الحاكم". ويمكن توضيح هذا بالشكل الآتي:

### الكلاسيكية

مجموعة النصوص المختارة "المقدّسة":      المبدأ "المقدّس" المرجعي الحاكم:

إنَّ كلَّ عودة إلى التَّراث تأخذ طابع "الانتقاء والاختيار"، بتعبير آخر: إنَّ كلَّ "استقبالية" لعمل من الأعمال التَّراثية، تُعتبر - في ذات الوقت - بمثابة الاعتراف والولاء لنظام معيَّن من نظم القيم. فاستقبالية أيِّ عمل من أعمال التَّراث تعني إضافة قيمة معينة لهذا العمل؛ لذا فإنَّ مبدأ "الاستقبالية" ومبدأ "صب قيمة معينة" داخل العمل الذي يتمَّ استقباله أمران متلازمان، ويفرض وجود أحدهما وجود الآخر، فنحن عندما نستقبل عملاً، فإنَّنا بهذا نضيف إليه معنى جديداً يجعله مهماً بالنسبة لنا. ومصطلح "القانون" مصطلح يرتبط - وبحقٍّ - بهذين المبدئين معاً، فهو من جانب يعتبر نوعاً من الاستقبالية لأعمال، أو لموادٍ تراثية، ومن جانب آخر يمثل نوعاً من صبِّ قيمة معينة داخل هذه الموادٍ أو الأعمال. وهنا تكمن خصوصية وثراء هذا المصطلح من الناحية الاصطلاحية. فالمصطلح يشير في علاقته وارتباطه بكمٍّ معيَّن من النصوص المقدَّسة التي لا يجوز المساس بها في الوقت نفسه إلى القدرة المعيارية الكامنة والموجهة والمشكَّكة للحياة داخل هذه النصوص، إلى الطَّاقة التي تمنح المعيار والمقياس لكلِّ شيء إلى المبدأ الملزم، كما يشير في علاقته بالمعايير والالتزام بقيم الإنتاج الفني في الوقت نفسه إلى الأعمال التي تجسِّد مثل هذه القيم بصورة مثالية واضحة.

ولكن من جانب آخر قد يؤدي هذا المعنى المزيج المصطلح إلى نوع من عدم الوضوح، وإن كانت هذه الازدواجية في معنى المصطلح ليست جزءاً أساسياً منه، وإنَّما اكتسبها المصطلح من خلال تطبيقه اللاهوتي على "قانون الكتاب المقدَّس". ويمكننا أن نجلى عدم الوضوح هذا بأنَّ نميِّز بين معنيين للمصطلح: "القانون" بالمعنى العام، و"القانون" بالمعنى الخاص؛ أي بإعادة التقسيم المرتبط بمصطلح "القانون" مرَّة أخرى، وجعله بحيث يكون "القانون" بالمعنى العام في مقابل التَّراث، و"القانون" بالمعنى الخاص في مقابل الكلاسيكية، ويمكن توضيح هذا بالشكل التَّالي:

#### الذاكرة الحضارية

القانون	التَّراث
القانون	الكلاسيكية

ففيما يتعلق بالتفريق بين "القانون" و"التراث" فإن المعيار الحاسم هنا هو استبعاد البدائل وضرب سياج حول الأشياء التي وقع الاختيار عليها، الأشياء التي تكون "القانون" داخل هذا التراث. أما بالنسبة للتفريق بين الكلاسيكية و"القانون" فالمعيار الأساسي هنا هو تقدير الشيء المستبعد الذي وقع الاختيار عليه. غير أن هذا لا يعني أن الأشياء التي يُنظر إليها على أنها غير كلاسيكية أصبحت بمثل هذا الاختيار أشياء أقل قيمة، أو أشياء مذمومة، أو حتى أشياء من ضروب "الهرطقة". فالرقابة في ظل الشيء "الكلاسيكي" رقابة تختص فقط بالسؤال عن سلطة النصوص، وقدرة تواصلها، ومدى معياريتها. فالاختيارات الكلاسيكية لنصوص معينة أو مواد تراثية معينة، وانتقائها وجعلها "كلاسيكية"، مثل هذه الاختيارات لا تكون ملزمة بشكل مطلق؛ أي أن هذه الاختيارات لا تكون ثابتة غير قابلة للتغيير، على عكس ما يحدث مع "النص القانوني الكنسي"، والذي يطرد كل ما عداه من نصوص أخرى، وينظر إليها على أنها نصوص "غير مقدسة". وهذا هو الفارق الأساسي. فالمراحل التاريخية المختلفة والمدارس والاتجاهات المتعددة تختار كل واحدة منها النصوص "الكلاسيكية" الخاصة بها، فكل مرحلة وكل مدرسة لها "كلاسيكيتها"، ولها نصوصها "الكلاسيكية" الخاصة بها. ونشأة "القوانين النصية" بالمفهوم الكلاسيكي، واختيار نصوص معينة من التراث وجعلها "قانونا كلاسيكيا نصيا"، كل هذه الأشياء خاضعة للتغير من ناحية المبدأ. فكل زمان ولكل عصر "نصوصه القانونية" الخاصة به<sup>(٩٩)</sup>، ومثل هذه الزمهرجات والاختيارات المتعددة تكون فقط ممكنة، إذا ظلت النصوص الواقعة خارج درك "النصوص القانونية" الخاصة بفترة ما، محفوظة في الذاكرة، ولم تقع تحت طائلة رقابة نصية تستبعد كل ما يقع خارج دائرة النصوص المختارة. فمثل هذه الرقابة التي تستبعد كل شيء خارج الإطار النصي "القانوني" هي - على النقيض من هذا - السمة المميزة "للقانون" بالمعنى العام للكلمة<sup>(١٠٠)</sup>، فهذا يتم استنكار وتجريم كل ما يقع خارج

(٩٩) كان من أوائل من لفتوا النظر إلى هذه النقطة: أ. إ. شميت - E.A. Schmidt \* ١٩٨٧ .

(١٠٠) يبدو أن هناك خطأ مطبعياً في الأصل؛ حيث يتحدث المؤلف هنا عن "القانون" بالمعنى "الخاص" والمقصود به، طبقاً للتقسيم الذي وضعه المؤلف نفسه، "القانون" في مقابل الكلاسيكية. ولما كان الحديث هنا عن مقابلة "القانون" للتراث؛ لذا نعتقد أن المؤلف يقصد "القانون" بالمعنى العام، لا بالمعنى الخاص. وهذه هفوة مطبعية بسيطة، ولكنها تغير في المعنى تماماً؛ لذا وجب التنبه. (المترجم)

الإطار النصي "القانوني" الموضوع. صحيح أننا نجد في تاريخ التراث المسيحي مثلا أنه قد استطاع كم كبير من النصوص الدينية المعروفة باسم "نصوص اللاحقين" (١٠١) أن يبقى على قيد الحياة، حتى في ظل هذه الظروف (مثل الكتابات والنقوش الدينية المنذرة بنهاية العالم، والمداولة في تراث الكنيسة السورية والحبشية والسلافية، وأيضا مثل كتابات بعض أباء الكنيسة في نقض حجج الهرطقة) إلا أننا نجد على الجانب الآخر في تراث اليهودية الماخامية مثلا أن كل الكتابات والنصوص غير "القانونية" قد تم نسيانها بشكل منظم، وأن كل الأدب الواقع خارج "قانونية الإنجيل العبراني" قد تم طرده من الذاكرة بصورة منتظمة أيضا.

### ٣ - الخلاصة

مع دخول الكنيسة إلى مسرح التاريخ تغير المجال المعنوي لكلمة "قانون" بشكل حاسم، ولكن هذا التغير لم يكن مع ذلك بالشكل الذي كان من الممكن أن يؤدي إلى فقدان الجذور الأساسية للمصطلح كلفة. فتاريخ مصطلح "القانون" يبدو لنا كلوحة مشكّلة، اجتمعت فوقها ألوان وعناصر من الحضارة اليونانية الرومانية بعناصر من الحضارة اليهودية المسيحية، وغطت فيها الأخيرة على الأولى. ويمكننا أن نلاحظ من خلال تطور مصطلح "القانون" كيف أن المبدأ الأداتي الكوني للمصطلح قد تغير وتبدل في منظور الحضارة. ويمكن حصر هذا التوجه العام في تطور المصطلح في مجموعة من "التصعيدات" و"الاقتصارات" في معنى المصطلح، مجموعة من "الامتدادات" و"الانفلاقات"، ارتفعت كلها بالمادة الاصطلاحية الأساسية للكلمة وطورتها وصوبتها وأحكمتها بطريقة جديدة دائما.

(أ) تصعيد وتصويب معنى المصطلح في اتجاه الثبات وعدم التباين. من

(١٠١) كتابات أو نصوص "اللاحقين" هي نصوص مدرجة في الكتاب المقدس، ولكنها ليست نصوصا دينية شرعية، وإنما هي نصوص "تاليفة" أو لاحقة، وهذه النصوص موجودة في العهد القديم: مثل إشعياء، إرميا، حزقيال، إلخ (المترجم)

## مبدأ الدقة إلى مبدأ القدسية

إن ما نلمسه ويبرز أمامنا الآن كقاسم مشترك للاستعمالات المختلفة لكلمة "قانون" في العصور القديمة والعصور الحديثة يمكن أن نضعه تحت مقولة: الثبات وعدم التباين. "فالقانون" - أيًا كان معناه - وظيفته أنه يقدم لنا نقاط ارتكاز ثابتة وأمنة، ويؤسس للتساوي والدقة والتوافق والتطابق، ويستبعد الهوى والتعسف والصدفة. فالثبات وعدم التباين، الذي يقوم بهما القانون، يتحققان: إما عن طريق الاستناد إلى قواعد وأعراف مجردة، أو إلى "مثل" محسوسة (مثلا: بشر معينين، أو أعمال فنية معينة أو نصوص)، والثبات وعدم التباين: إما أن يكونا متعلقين بمجالات جزئية من عملية الممارسة الحضارية - وهذا مثل الأجناس الأدبية أو الأساليب البلاغية أو الفلسفة - أو أن يشملا مجمل مجالات الحياة العملية، وهذا مثل الإلزام الذي تفرضه القوانين، أو النصوص المقدسة، والذي يشكل الحياة ككل.

إن تاريخ كلمة "القانون" - kanon اليونانية يشير بهذا إلى مجموعة من المواقف التاريخية والحياتية، كانت تسمى الحضارة "القديمة" فيها إلى خلق الوضع المثالي لتحقيق مبدأ "الثبات وعدم التباين". وقد أمرد استعمال الكلمة في هذه المواقف بشكل واضح، فكان أول هذه المواقف هو "عصر التنوير اليوناني"، الذي حدث في القرن الخامس قبل الميلاد، وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة الدقة الصائبة في مقابل عدم الدقة المليئة بالتباين والاختلاف، التي كان يمثلها عصر الفكر الأسطوري في اليونان قبل هذه الفترة؛ ومن هذه المواقف التاريخية التي أمرد فيها استعمال كلمة "قانون" أيضا، كان موقف "الديموقراطية" التي زامنت عصر التنوير اليوناني ورافقت فترة الانتقال من العهد الأسطوري إلى العهد التنويري؛ وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة التواصل الحياتي والبقاء الشرعي القائم على قوانين قضائية اجتماعية، في مقابل سيطرة الطغاة وحكم العائلات. ثم تلت هذا "الكلاسيكية" في العهد الإسكندري (مدرسة الإسكندرية)، وبصفة خاصة في العهد

هذا "الكلاسيكية" في العهد الإسكندري (مدرسة الإسكندرية)، وبصفة خاصة في العهد القيصري - وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: خلاصة وجوهر تراث تم اختياره على اعتبار أنه هو الأساس وهو المثال الذي ينبغي أن يُحتذى به. وأخيرا جاء موقف الكنيسة في المسيحية "البكرّة" ، والتي وجدت نفسها في مواجهة - بصفة خاصة - مع التيار المتدفق من الكتابات الدينيّة الغنوسيّة: ممّا اضطرّها أخيرا إلى أن تصدر قرارها الملزم بعد تردد دام لقرون عدّة حول كمّ الكتابات التي اعتبرتها مقدّسة بالنسبة لها، وثبّتت هذا الكمّ المختار من الكتابات، وجعلته "قانونا" لها، وهنا في هذا الموقف استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة كمّ موحد متكامل من النصوص، غير مختلف بين بعضه البعض، يتمتع بأقصى درجات الأصالة، وأقصى درجات الإلزام بالنسبة للأفراد، في مقابل تراث آخر متروك للتدفق المستمرّ للكتابات الدينيّة والمعرفيّة المتجدّدة .

ولكن يجب هنا -على أيّة حال- أن نعيّن بين محاولة خلق مبدأ "الثبات وعدم التباين" عن طريق الدقّة من جانب، والطُموح إلى الأمان، والضمان عن طريق تثبيت النصوص - كما فعلت الكنيسة - من جانب آخر. ففي الحالة الأولى يكون العود والرجوع إلى المعايير العقلانيّة هما المطلوبين، أمّا في الحالة الثانية فيكونان ممنوعين تماما، وليس مطلوبين بالمرّة، فالصفة "الحقوقيّة" لقرار صادر بشكل سلطويّ مرجعيّ (على سبيل المثال القرار الملزم الذي لا رجعة فيه لهيئة أو مجلس) هذه الصفة تضمن وجود موقف "الثبات، وعدم التباين"، الذي نتحدّث عنه هنا - في حالة واحدة - هي: عندما تكون المضامين التي يتناولها هذا القرار مضامين تدخل في منطقة "المحرّم"، عندما يحرم المساس بهذه المضامين ؛ وتكون بالتالي بعيدة كلّ البعد عن أيّة مراجعة، واتّخاذ قرار أي: عندما تكون هذه المضامين مضامين دينيّة، فالثبات وعدم التباين هنا يكتسبان معنى "التقديس"؛ التقديس لهذه النصوص. وهنا أيضا ينتقل معنى كلمة "قانوني" من مجرد "إفادة الشئ الصّحيح السليم" إلى إفادة "الشئ المقدّس"، وحتى الأعراف والقواعد السّارية في هذه الحالة يتمّ سحبها هي الأخرى من مؤسّسة "العقل"

والإجماع العام، ووضعها تحت سلطة أعلى، مرجعية أعلى، سلطة ما هو ديني، وما هو مقدس<sup>(١٠٢)</sup>.

## ب) كبح جماح التغير: الارتباط والإلزام تحت سيطرة العقل

سبق أن عرفنا أن "القانون الحضاري" وظيفته أن يجيب لنا على السؤال التالي: "علام نستند في أحكامنا؟ وما هي مرجعيتنا في تكوين آرائنا عن الأشياء؟" وهذا السؤال يصبح ملحا ومهما في الوقت نفسه، عندما تكون الإجابة عليه ليست معدة، وليست معطاة سلفا من صميم الموقف الذي نعيشه؛ أي عندما تكون الإجابة عليه ليست متضمنة في سياق الموقف الحضاري والتاريخي الآن، ويصبح من الممكن الحصول عليها حسب كل حالة على حدة. فبتعبير آخر تصبح الإجابة على السؤال السابق ملحة ومهمة، عندما يزيد الواقع في مدة ما، ويتعدى حدود ما هو مألوف من نمطيات المواقف السائدة داخل الصور التقليدية والبديهية لتكوين الواقع الاجتماعي في تلك المدة. يحدث هذا عندما تستجد مواقف حضارية معينة لم تكن موجودة من قبل، ولا تستطيع "المعايير" السائدة أن تستوعبها، وأن تبررها. في هذه الحالة تصبح الإجابة على السؤال السابق ملحة فعلا. والمواقف المميزة لمثل هذا "التخبط" وعدم "وضوح الرؤية" الناتجين عن تزايد التعقيد، والتراكيب على أرض الواقع تتولد عادة عن "الانقسامات والتضخيمات" الشديدة التي تحدث في إطار الشيء الممكن، بمعنى آخر: عندما تتسع دائرة الممكن فوق حدود الواقع، وتصبح "المعايير" الموروثة غير كافية لتغطية سائر جوانب هذا الواقع. لقد سبق أن أشرنا إلى واحدة من أكثر حالات مثل هذا "الانقسام" في حجم الواقع شأنًا، وأكثرها أهمية، وهي حالة الانتقال من "مرحلة التكرار" إلى مرحلة "التغير والتنوع الحضاريين"، وهي الحالة التي رافقت انتقال الحضارات من مرحلة "الإجماع الحضاري القائم على الشعيرة" إلى مرحلة "الإجماع الحضاري القائم على النص". ففي إطار الحضارة الكتابية يفقد التراث بديهيته التي يتمتع بها، والتي تجعله يبدو وكأنه لا يمكن الاستيعاض عنه، ويصبح قابلا للتغيير من ناحية المبدأ. غير

(١٠٢) ومن هذا المنطلق فإن الفرق بين "الشرعية" والسلطوية أو المرجعية الذي فصله كونراد - Conrad في ١٩٨٧، ص ٥٥ وما بعدها يعتبر بالنسبة لنا هنا مهماً.

أن الشيء نفسه ينطبق أيضا على ما هو أبعد من حدود نطاق الحضارة الكتابية بكثير؛ فمثلا لو افترضنا أنه لو حدث فجأة، أن اتسعت دائرة الممكن: بحيث تُصبح أشياء كثيرة ممكنة، وليكن مثلا عن طريق اكتشاف فنّي أو تقني بعيد المدى، أو بالسلب عن طريق "ذبول" المعايير التقليدية - على سبيل المثال "معايير التناغم والتناسب" في الموسيقى - في هذه الحالة تظهر عندئذ الحاجة الملحة إلى إبطال مقولة إن "أي شيء يصلح"، في هذه الحالة ينشأ خوف من فقدان المعنى؛ بسبب "التعتيم" الناتج عن وجود هذه الإمكانيات المتعددة. ومن الأمثلة التي تحضرنا في هذا الصدد مثال القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان، والذي تميّز بأنه كان يمثل مرحلة الانتقال من فكر "العصر الأسطوري" إلى فكر "العصر التنويري"، مرحلة الانتقال من عصر "الميثولوجيا" إلى عصر "توظيف العقل"؛ فهذا القرن لابد أنه قد شهد درجة عالية جدا في تعقيد وتركيب بنيته، ربما أقصى درجات التعقيد والتركيب التي شهدتها تاريخ البشرية على الإطلاق، وهذا بسبب حدوث كتلة هائلة من التغيرات والتجديدات السياسية والثقافية والفنية والفكرية بعيدة المدى؛ ومن هنا فقد "التراث" قدرته على تحمل واستيعاب كل هذه المستجدات؛ فنشأت الحاجة إلى تحقيق مبدأ "الدقة"، مبدأ "الأكريبيّا - akribela" أي الحاجة إلى التعميم، بوصفه "تعميم في توجه المعنى" - كما يقول "نيكلاس لومان" - وهو تعميم "يجعل من الممكن أن تثبت المعنى المشابه والمطابق أمام شركاء مختلفين، وفي مواقف مختلفة؛ بحيث يمكن من خلال هذا استنباط نتائج ومحصلات مشابهة أو مطابقة". ففي اليونان في تلك الفترة راح المجتمع آنذاك - بعد أن انفرط عقده، وخرج عن الروابط التقليدية - يبحث تحت مسمى "القانون" عن قواعد وحدود وأعراف عالمية، مجردة عن المواقف الانية، وملزمة للجميع؛ وهذا لكي يمتص حالة عدم الأمان، وحالة عدم الثقة الموجودة في التصرف وفي التوقع، والتي نتجت عن انهيار الأطر التشريعية التقليدية الملزمة للمواقف الانية في المجتمع في ذلك الحين. وكان الهدف من وراء ذلك هو خلق قاعدة وأساس للتوقعات التكاملية، وبالتالي جلب الأمان والثقة في المجتمع، عن طريق وضع قواعد عامة، بصفة خاصة في مجالات: مثل الفن<sup>(١٠٣)</sup> (فكان "القانون الحضاري" الذي وضعه النحات اليوناني "بوليكليط")، والأخلاق (فكان "القانون

(١٠٣) قارن حول هذا الموضوع على وجه الخصوص ت. مولشر - T. Hoelscher - ١٩٨٨ .



الحضاريّ" الذي وضعه الشاعر اليونانيّ "أوريببديس"، ومجال معرفة الحقيقة (فكان قانون ديموقريط الحضاريّ) والسياسة (فكان القانون الحضاريّ" الذي وضعه أرشيتاس التارينتيّ)<sup>(١٠٤)</sup>، وكان المقصود من كلّ هذه القوانين الحضاريّة هو استعادة الأمان والثقة للمجتمع، وتوسيع مجال التوقعات الذي يتكامل مع الواقع الجديد الناشئ في المجتمع. وقاد هذا الطريق في اليونان، مع مصطلح "القانون الحضاريّ" الذي لازمه، إلى تأسيس نظم وعلم جديدة وإلى "تصعيد وتزايد" درجة التعميد في الحضارة عن طريق خلق خطابات و"يسكورسات" حضاريّة ذات قوانين خاصّة بها، ونابعة من داخلها. فالذي حدث هنا، هو بالتحديد أنّه تحت لواء عمليّة "التقنين الحضاريّ" التي تمتّ هنا، تحت مظلة وضع "قوانين حضاريّة" جديدة، حدثت هنا طفرة من "الابتكارات"، ظهرت في شكل اكتشاف قوانين جديدة ووضع مسلمات وبيدهيات جديدة، وليست طفرة في "التراث"، بمعنى التثبيت والتّمكن للموروثات الحضاريّة القديمة، ليست طفرة في "التراث" بمعنى تقديس المخزونات الحضاريّة الموروثة.

### ج) تصعيد وتصويب معنى الحد: القطبيّة

إنّ "الخطب التقويمي" الموجود في أداة "القانون"<sup>(١٠٥)</sup> - باعتباره يمثل معيارا غير مرتبط بالمواقف وقابلا للتعميم، ويجعل مقارنة الأشياء المختلفة مع بعضها البعض ممكنة، هذا "الخطب" يرسم حدا فاصلا بوضوح بين النقطة (أ) والنقطة التي ليست ب(أ) فهذا

(١٠٤) "أرشيتاس التارينتيّ" - Archytas von Tarent: رياضيّ وفيلسوف ورجل دولة يونانيّ، عاش في النصف الأوّل من القرن الرابع قبل الميلاد، كان من أتباع مدرسة "بيتاغورث"، وصديقا حميما لأفلاطون، له آراء عديدة في السياسة وفي الرياضيّة، ويصفه خاصّة في مجال "النظرية السياسيّة". (المترجم)

(١٠٥) المقصود هنا بمعنى "القانون" هي الأداة التي كانت تستخدم لتقويم وضبط البناء عند اليونانيّين، وهي أداة كانت تقوم بالدور نفسه الذي يؤدّيه اليوم "خطب وميزان" البنانين، يفرض الوصول إلى أقصى درجة ممكنة من الدقّة في إنجاز البناء. (المترجم)

هو أول وأهم إنجاز لهذه الأداة، فيما يتعلق بإيجاد الوجهة الصحيحة والتوجيه السليم. "القانون" - بمعناه المحدد المحسوس - يرسم هذا الحد بين ما هو مستقيم في البناء، وما هو معوج منه، بين ما هو مطابق لمقاسات البناء المطلوبة وما يشذ عنها. والقانون - بالمعنى الأخلاقي - يرسم هذا الحد بين ما هو محمود وما هو مذموم، بين ما هو صالح وما هو طالح، والقانون - بالمعنى الجمالي - يضع هذا الحد بين ما هو جميل، وما هو قبيح، والقانون - بمعناه المنطقي - يضعه بين "الصحيح" و"الخطأ". والقانون - بمعناه السياسي - يضع هذا الحد بين العدل والظلم. ففكرة "الحد" (باليونانية: horos) وأتى اعتبارها آويل - Oppel - ويحق - مظهرا مركزيا في مصطلح "القانون"، تشير إلى هذه الازدواجية الشكلية الكامنة في داخل المصطلح؛ هذه "الثنائية" - كما يقول آويل - "تقسم كل العمليات الممكنة منذ البداية إلى طرفين، إلى قيمتين مختلفتين". وكانت أكثر المعاني المجازية لهذا المصطلح استعمالا في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان هي بالتحديد هذا المعنى نفسه، وهو معنى يصف "معيارا" أو "مبدأ" يقوم على هذه "الثنائية" والازدواجية، ويكون مثل هذا "الكود".

وكان "الحد" الذي يرسمه "القانون" في الأشياء الذهنية العقلية يجد ما يطابقه في الواقع التاريخي والاجتماعي، فنشأة المصطلح اليوناني قانون - kanon، وأيضا نشأة الظواهر التاريخية التي ارتبطت بهذا المصطلح؛ مثل: "الإنجيل العبراني"، والقانون الحضاري البالي الخاص بالبوذية إلى آخره، كل هذه الأشياء حدثت في فترات تاريخية، كانت تتميز بتكوين جبهات صراع حضارية بينية قاسية، وحتى في داخل الحضارة الواحدة أيضا. وقد قام ت. هوشير - T. Hoetscher - ببحث وإعادة تركيب جبهة الصراع الحضاري الذي دار بين "القديم" و"الجديد" في اليونان إبّان القرن الخامس قبل الميلاد، والذي كانت نتيجته أن نشأ مصطلح "القانون" في الحضارة، على يد مخترعه وواضعه النحات اليوناني "بوليكليط"، وقد تكونت جبهة الصراع تلك في اليونان في تلك الفترة؛ بسبب حدوث انكسارات جذرية في التراث، وبسبب وقوع "قطيعة معرفية"، كان من نتيجتها حدوث طفرات ثورية عديدة في مجال الابتكار، والتجديد الحضاري، ويمكن اعتبار قانون الإنجيل العبراني نسقا وشكلا لكل ما حدث من صراعات حضارية. أنت إلى نشأة وتكوين مصطلح "القانون" في الحضارات،

فقتبست "قانونية" الإنجيل العبراني تعود إلى فترة زمنية، شهدت تكون العديد من جبهات الصراع الحضارية ذات الأثر البعيد في تكوين الحضارات المعنية آنذاك، وأخذت - فضلا عن هذا - أسلويا واضح المعالم إلى أقصى الدرجات. فوقع أولا آنذاك الصراع المعروف بين "الهيلينية" و"اليهودية" (١٠٦)، والذي يمكن تصنيفه على أنه صراع حضاري بيني (أي: بين حضارتين مختلفتين)، ويُعتبر بهذا المعنى امتدادا للصراعات الحضارية البيئية السابقة التي حُفِظَت ذكراها في "النصوص"؛ ومنها مثلا: الصراع الذي وقع بين بني إسرائيل ومصر، وبين بني إسرائيل والآشوريين والبابليين، إلى آخره؛ باختصار: الصراع الذي دار بين بني إسرائيل و"الشعوب"، ثم كان هناك الصراع الحضاري الداخلي: أي بين شعوب وملوأن بني إسرائيل بعضها البعض، كالصراع الذي حدث بين "الصّدوقيين" (١٠٧) و"الفريسيين" (١٠٨) واشترك فيه "السّامريّون" و"الإسنيرون" (١٠٩)

(١٠٦) سوف يمود المؤلف الحديث عن هذا الصراع من مختلف جوانبه عند تمرّكه لدراسة حضارة "بني إسرائيل"، راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب "إسرائيل واختراع الدين". (المترجم)

(١٠٧) "الصّدوقيّون - Sadduzaeer" هم طائفة يهودية، أكثر أعضائها من الكهنة، ومنها كان رؤساء الكهنة في زمن المسيح. وهم ينكرون الإيمان بالملائكة وقيامه الأموات، وكانوا يوالون الرومان وعلى خلاف دائم مع "الفريسيين"، ولكنهم اتفقوا معهم على مقاومة المسيح وقتله. راجع: الكتاب المقدس، العهد الجديد، سبق ذكره، ص ٤٢٦. (المترجم)

(١٠٨) "الفريسيّون - Pharisaeer" شعبة يهودية دينية متشددة في التمسك بفروض الدين وأحكام الشريعة والتقاليد. كان أتباعها كثيرين بين معلمي الشريعة، وكان "يوس" الرسول واحدا منهم قبل اهتدائه. كانوا يؤمنون بالملائكة وقيامه الأموات بخلاف "الصّدوقيّين". وكانوا يقولون المسيح بشدة ويعملون على قتله. راجع المصدر السابق، ص ٤٢٨. (المترجم)

(١٠٩) "الإسنيرون - Essener"، ومعناها بالأرامية "الثقة الروعين"، وهي طائفة يهودية دينية تحدث عنها "فيلون السكندري" و"يوسيفوس فلافيوس". تعود نشأة هذه الطائفة إلى عهد "المكابيين" (١٥٠ ق. م.) ووجدت مخطوطاتهم في وادي "قمران" على البحر الميت. كانوا لا يهتمون بخدمة المعبد، ولا بتقديم الأضحية، وكانت حياتهم تسير طبقا لتعاليم صارمة، كتطافة البدن اليومية، والصلوات المنتظمة ونظام الأكل والعمل والعبادة. وصورة العالم عندهم كانت تجمع بين الخير والشر والظلمة والنور، وأن هناك صراعاً دائما بين هذين العنصرين، سوف يتصر الخير في نهايته. (المترجم)

وطائفة القمران<sup>(١١٠)</sup> ثم المسيحيون؛ وهو صراع انتصر فيه في النهاية "الفريسيون". وقد وقعت مؤخرًا صراعات مذهبية مشابهة في التاريخ المبكر للكنيسة المسيحية. فنخلص من هذا كله بمحصلة مؤداهما: أن مثل عمليات "التقطيب" هذه، ذات الأعراض المرضية، أن بناء وتكوين "الأقطاب" من النوع الحضاري الداخلي، والذي يكون ملازما دائما لأعراض مرضية حضارية، هو الذي وراء تشكيل وتكوين "القانون" بالمفهوم الحضاري.

وهنا، في هذه النقطة بالتحديد، تأخذ الطائفة "المعنوية" (الخاصة بالمعنى) الكامنة في مصطلح "القانون" شكلا دراميا ذا عواقب وخيمة؛ وذلك لأننا نستطيع الآن - بل حتى يجب علينا - أن نظهر خطأ تاريخيا فاصلا، هذا الخطأ قاد من الفصل بين ما هو "قانوني" - بالمعنى الحضاري - وما هو "لاحق" - بالمعنى الحضاري أيضا - (كان هذا الفصل يُستخدم في بداية الأمر على أنه مجرد وضع "تبرة قيمية" معينة بين ما هو "جوهرى"، وما هو "غير جوهرى") إلى الفصل بين "الاصولية الدينية" من جانب، و"المروق عن الدين" من جانب آخر؛ أي أن الفصل هنا لم يعد مجرد فصل بين "الشيء الخاص"، و"الشيء الغريب"، بل هو فصل بين "الصديق" و"العدو"، فالخيط التقويمي الموجود في أداة "القانون" - لا نقصد هنا استعماله مطبقا على الأشياء، ولا على المعاني، بل نقصده مطبقا على البشر - هذا "الخيط" كان يفصل دائما في قضايا تتعلق بوجود، أو عدم وجود إنسان، كان يفصل دائما بين الموت والحياة<sup>(١١١)</sup>.

(١١٠) "طائفة القمران - Qumran-Gemeinde": هي طائفة يهودية قديمة تعود إلى عصر ما قبل المسيح، ويقال إن هذه الطائفة كانت من أوائل المؤمنين برسائل المسيح. وقد اختلط الأمر في بحث تاريخ هذه الطائفة، فمن الباحثين من يعتقد أن المقصود بهذه الطائفة هم "الإسبرييون" (انظر الهامش السابق)، ولكن من الواضح أن أهمية هذه الطائفة ظهرت بصفة خاصة بعد اكتشاف المخطوطات الخاصة بها، والتي وجدت في وادي "قمران" (خور الأردن) وعثر عليها محفوظة في أوان من الفخار. وتعود هذه المخطوطات إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وتكمن أهمية هذه المخطوطات في أنها طرحت أسئلة كثيرة حول "قانونية العهد القديم" في شكله النصي الموجود اليوم، الأسئلة نفسها تطبق أيضا على "العهد الجديد". كما أنها كشفت الكثير عن أصول الأدب، واللغة العبرية القديمة. (الترجم)

(١١١) تصديقا لهذه النظرة المتعمقة للمؤلف، نرى مثلا ما يحدث من وقت لآخر في محيط الحضارة الإسلامية من دعوى كفر، ومناداة بتطبيق حد الردة، والمطاردة والطرد واستحلال الدم، عندما =

## د) تصعيد وتصويب جانب القيمة في القانون الحضارى: تأسيس الهوية

تنشأ "القوانين الحضارية" عادة في الفترات التاريخية التى يحدث فيها "استقطاب" داخل الحضارة، الفترات التى تتكون فيها "أقطاب حضارية" مختلفة داخل الحضارة الواحدة. هذه الفترات هي أيضا فترات "التراثات" المنكسرة: حيث يجب على الإنسان أن يصمم أمره فيما يتعلق بالسؤال: أى نظام حضارى يريد الإنسان أن يتبع. مثل هذه الفترات العصبية في تاريخ الحضارات، هي التى توضع فيها "القوانين الحضارية". "فالقانون" يجسد في هذه المواقف ذات النظم الحضارية المتصارعة، وذات المتطلبات المختلفة حول حق "امتلاك الحقيقة" فكرة أنه هو التراث الأحدث الصحيح، بل إنه هو التراث الأفضل على الإطلاق، فمن ينضم إلى هذا التراث وينضوي تحت لوائه، فإنه بهذا يدين ويقدّم ولاءه في الوقت نفسه لفهم تقعيدي معياري للذات، لنوع من "الهوية" يتفق مع قوانين العقل، أو أوامر الشريعة وتعاليم الوحي. فواضح هنا أن ظاهرة "القانون الحضارى"، وظاهرة "اعتناق دين جديد" أمران متلازمان.

لقد سبق أن قلنا إن وظيفة "القانون الحضارى" - كمعيار - هي الفصل بين النقطة (أ) والنقطة (لا أ)، غير أن المسألة لا تنتهي عند حدود هذا الفصل، ولا يقتصر شأن "القانون" على مجرد الفصل بين هاتين النقطتين. بل إننا لا نتحدث عن "القانون" إلا عندما تكون النقطة (أ) مرتبطة بصفة الشيء الذى يستحق الطمّوح إلى تحقيقه؛ أى لا بدّ من أن تكون النقطة (أ) هذه ذات قيمة، وتحمل في داخلها الدافع الذى يقودنا إلى الطمّوح إليها. "فالقانون الحضارى" ينقل لنا في الوقت نفسه تركيبا ما من "الحماس" والدافع، يجعل كلّ فرد من أفراد المجتمع يطمح دائما إلى الحقيقة والعدل والجمال والاستقامة والعيش مع الجماعة والحب (أو أية مضامين أخرى يمكن أن تستلّي بها

= تصطبغ المضامين والمعاني التى يطلقها شخص ما - بصفة خاصة في مجال الجدل العلمى - مع الحدود التى رسمها "القانون الحضارى" الخاص بالحضارة الإسلامية، وكيف أن مصطلح "القانون" في هذه الحالة يفصل بالفعل في أمور وقضايا تتعلق بوجود أو عدم وجود إنسان، قضايا تتعلق بالموت والحياة. وهناك بعض أمثلة لا تزال ماثلة إلى الآن أمام أعيننا. (الترجم)

المواضع الحساسة لمثل هذا التركيب): إذ بدون هذا الجانب "القيمي" للقانون المتصل بالتوجيه، من منطلق "الدافع" المذكور أعلى، ان يرضخ أحد للمطلب المعيارى التقعيدي المتضمن فى معنى "القانون". فإذا جعلنا "القانون" يُجيب لنا على السؤال: "علام نستند فى إصدار أحكامنا على الأشياء؟" فإننا بهذا نصوره بنظرة أحادية بحتة على أنه نوع من "التخليص" من عبء ما، وكأن "القانون" موجود ليريحنا من عبء عبء نحمل إصدار الأحكام. لا ينبغي لنا أن نصور "القانون الحضارى" على أنه مجرد حل لمشكلة ما؛ وذلك لأن مصطلح "القانون" يحمل فى داخله صفة الشئ "الرفيع" "السامى"، الشئ العظيم، والشئ الذى يستحق الطموح إلى تحقيقه.

يقول عالم الأنثروبولوجيا الحضارية أرنولد جيلين: "إن القانون" هو حركة فى اتجاه "العظمة"، فى اتجاه "الشئ العاسم القاطع"، فى اتجاه "الشئ الرفيع السامى" (جيلين ١٩٦١ ، ٦٠). إن المطلب الذى يفرضه "القانون" لنفسه فى السريان والمصادقية ينتج عن درجة التعميم التى يصل إليها. فكلما ارتفعت درجة التعميم فى "القانون"، كلما ازدادت المسافة بين المطلب الذى يفرضه "القانون" على معتنقيه، وبين مجموع الحالات المحسوسة. فمن يضع نفسه تحت عباءة "قانون حضارى" معين، فإنه فى الوقت نفسه يقدم تنازلا عن مرونة الأحكام الكامنة فى التصرف الفردى؛ وهى مرونة تقدمها لنا المواقف المختلفة.

فكلما كان المطلب الذى يفرضه "القانون" كبيرا، كلما كبر بالتالى حجم التنازل الذى يجب على الإنسان أن يقدمه، وكلما لزم بالتالى أيضا أن تكون تركيبة "الدافع" أو "الحافز" التى يؤسسها "القانون" أكثر متانة وصلابة، وكلما ارتفعت قيمة "الجوائز" التى تعوض عن هذا "التنازل الأساسى". فشرعية "التثنية" (١١٢) على سبيل المثال، التى تحكم حياة اليهود حتى فى أدق تفاصيلها، لا تصيغ هذه الحياة حسب منطق "التخفف" أو "التحرد" من عبء ما، وإنما تفعل هذا طبقا "لمطلب شرعى" لا يمكن إدراكه إلا بجهد جهيد. ولكن أين يكمن "الدافع" لمثل هذه الجهود والأعباء الجماعية المستمرة، التى يجب على الجماعة دائما أن تبذلها؟

(١١٢) المقصود هو "سفر التثنية"، الكتاب الخامس من كتب موسى. (المترجم)

إنَّ الإنسان الذي يقلع عن التدخين، يُقدِّم بهذا تنازلاً، لكنَّه تنازل تحكمه اعتبارات صحيحة بحتة. فهو بمجرد هذا لا يعود، ولا ينتمى إلى جماعة غير المدخنين. معنى هذا: أنَّ مصطلح "القانون الحضارى" يحمل أيضاً فى داخله جانباً "قيماً" (خامساً بالقيمة) معيَّناً، يرتقى فوق مجرد العادة، مجرد حساب المنفعة، وحتى أيضاً فوق مجرد نزعات النفور، وعدم الاستطاف التى يمكن أن تكتنف الإنسان. وهنا يلعب جانب الانتماء المؤسَّس للهوية دوراً مهماً. فالكلمة المقدَّسة من النصوص والقواعد والقيم التى يتضمنها مصطلح "القانون الحضارى" يُشكِّل ويؤسِّس هنا للهوية (جماعية). إنَّ الحدث الذى يكون مجمل تاريخ معنى مصطلح "القانون" هو ظهور و بروز جانب "الهوية" فى تاريخ معنى هذه الكلمة. وهنا - على أية حال - يكمن المفتاح لمشكلة تركيبة "الدافع أو الحافز" الموجودة فى "القانون"، والتى سبق الحديث عنها؛ لأن "تقديس" تراث معيَّن عن طريق "التقنين الحضارى" له، يعنى فى الوقت نفسه "تقديساً" لجماعة البشرية صاحبة هذا التراث. وهكذا يتحوَّل "القانون الحضارى" من مجرد أداة محايدة، تستخدم لفرض التوجيه والإرشاد، إلى إستراتيجية بقاء للهوية الحضارية. وعندما يمثل اليهود - على سبيل المثال - لقسوة وصرامة شريعته؛ فإنَّهم يفعلون هذا من منطلق وعي وإدراك أنَّهم شعب "مقدَّس".

ولهذا فقد سبق أن عرفنا مصطلح "القانون" بأنَّه مبدأ تأسيس الهوية الجماعية وتثبيتها، وهذان (أى تأسيس الهوية الجماعية وتثبيتها) يُعتبران فى الوقت نفسه بمثابة الأساس للهوية الفردية. قلنا آنفاً إنَّ "القانون" هو أداة أو وسيلة "لتفرد" الإنسان (تحقيق فردية) عن طريق الانخراط فى المجتمع، أداة أو وسيلة لتحقيق الذات عن طريق الانضواء "تحت لواء الوعى التَّعَمُّدى لشعب بأكمله"، كما يقول يورجين هابرماس (Habermas).<sup>(١١٣)</sup>، "فالقانون" يخلق واسطة أو ارتباط بين هوية الأنا، الهوية

(١١٣) يورجين هابرماس - Habermas: من أبرز الفلاسفة الألمان المعاصرين وأحد مؤسسي مدرسة "فرانكفورت" الفلسفية ذات التوجُّه الاجتماعي. ولد "هابرماس" فى ١٩٢٩ وعمل فى تدريس الفلسفة وعلم الاجتماع فى جامعة فرانكفورت. وله آراء نقدية حول برنامج المداينة وما بعد الحداثة فى الفكر الأوربى المعاصر، واشتهر بهجومه الشَّديد على المدرسة التركيبية ونظريات نفى "الفاعل" - كما صاغها بعض الفلاسفة الفرنسيين من أمثال "جاك دريدا" و"ميشيل فوكو". وله مؤلفات عديدة فى هذا المجال. (المترجم)

الفردية، والهوية الجماعية. فهو من جانب يُمثل "الكل" لمجتمع ما، ومن جانب آخر يُمثل نظاما للتفسير، ونظاما للقيمة، إذا اعترف الإنسان الفرد بهما، فإنه بهذا "يصك" انتماء للمجتمع، ويبنى بهذا هويته باعتباره فردا من أفراد هذا المجتمع.

إن "القانون الحضاري" هو مبدأ لصورة جديدة من صور "الإجماع الحضاري". هذه الصورة تختلف من جانب عن التراث - باعتباره شكلا لا يمكن الاستغناء عنه من أشكال الالتزام بالماضي - ومن جانب آخر عن "مناخضة التراث" - بوصفها نوعا من التبديل غير المنضبط للأعراف والقواعد والقيم، يتم تحت مسمى مظلة العقل المستقل. ومما يميز روح هذا المشروع (مشروع "القانون الحضاري") هو حقيقة أن استعارة لفظة "القانون" نفسها قد وردت أساسا من مجال "فن البناء"<sup>(١١٤)</sup> فاستعارة القانون تشير مع ارتباطها في الوقت نفسه بفكرة "تركيبية العالم" - صورة الإنسان بوصفه "مهندس البناء" الذي "يُصمّم" واقعه وحضارته، بل ووجوده الخاص أيضا<sup>(١١٥)</sup> - تشير "استعارة القانون" في هذا التصوّر إلى المرجعية الأخيرة، والالتزام الصارم بالمبادئ التي يجب أن يخضع لها مثل هذا "التصميم"، إن قدر لهذا "البناء" أن يبقى قائما.

غير أن نشوء مبدأ "القانون" ليس هو - على أية حال - نهاية المطاف فيما يتعلق بالتطورات الممكنة التي تحملها الحضارات الكتابية في داخلها، فظهور القانون

(١١٤) هذا ما يؤكده أيضا - ويمقّ - ه. ي. فيبر - H. J. Weber "١٩٨٧.

(١١٥) لا يخفى هنا أن المؤلف - كما هو واضح من منهجية هذا الكتاب - يسير حسب المذهب "التركيبية". وقد سبق الحديث في هامش متفرقة عن المدرسة "التركيبية" التي تتجمع فيها كل الأفكار المتعلقة بهذا المذهب. وخلاصة فكر هذا المذهب هي أن كل شيء ما إلى "توكيب" ونسج يشبه الإنسان حول نفسه، الواقع والحقيقة، بل والإنسان نفسه. وكل هذه "التراكيب" يمكن بالتالي "تفكيكها" وإعادة "إنتاجها" من جديد؛ من هنا ظهرت مذاهب مثل "التفكيكية" في سياق الأفكار نفسه "التركيبية" وما بعد "التركيبية"، وكل هذه الاتجاهات تدخل تحت عيامة "فكر ما بعد الحداثة" في الوعي الغربي، والذي يعتبر في مجمله "تمردا" وتحطيا للقبائل الفكرية الموروثة منذ حصر التنوير في القرن الثامن عشر. وقد بدأ هذا "التمرد" المام على الفكر الأوروبي التقليدي على يد الفيلسوف نيتشه، الذي توجت مقولاته "بموت الإله" فكرة هذا التمرد "واللعن" الشديد للقبائل الفكرية التقليدية، وما أطلق عليه اسم "عفن" عصر التنوير وديكتاتورية هذا العصر المتمثلة في فكر "الخبة العقلانية". وينتج فكر عصر "ما بعد الحداثة" بشكل عام إلى التجزئ والتفتت، وإلى طرد كل "الكتل" الفكرية المجمعة من الحسبان، وإحلال "التركيبات المصغرة"، "الميكروكوزمات" بدلا عنها. (الترجم)



الحضارى لا يعنى - بآية حال من الأحوال - أن الكلمة الأخيرة فى هذا المجال قد قيلت، فهناك مجالات جديدة واسعة فى الحضارات لم يعد بمقدور مصطلح "القانون" أن يستوعبها. ولو كنّا نحن فى تأملاتنا لهذه العلميات الحضارية التى نكتب عنها الآن واقعين تحت تأثير سحر "قانون حضارى" بعينه فى كتابتنا وفى أفكارنا هذه ؛ ما تسنى لنا أبدا أن نصل بتأملاتنا إلى هذا الحد الذى نكتب ونفكر به الآن. فمبدأ "القانون" فى الحضارات قد أقسح منذ أمد بعيد المجال لأشكال تنظيمية أخرى للذكرى الحضارية؛ إذ إن مجرد وجود علم مثل علم المصريين<sup>(١١٦)</sup> يستلزم أن يكون درسنا وبحثنا قد تحرّرا من أى نوع من أنواع "الإملاءات" التقميدية والتشكيلية، التى تملئها النصوص المؤسسة حضاريا، والتى تحمل معنى "القانون". وبهذا "التحرر" أصبحت أيضا حدود الذكرى الحضارية حدودا انسيابية منفتحة ؛ فقد انفتحت خارج تلك النصوص مجالات واسعة، وقد نشأت العلوم الإنسانية الحديثة، ومعها أيضا علم المصريين، من الشروح والتفسيرات المتواصلة لتلك النصوص. فالمشتغل بالعلوم الإنسانية هو أيضا مفسر وشارح، لكنّه لم يعد يتحرك كلية فى أفق "رعاية المعنى" الخاص بالنصوص المؤسّلة، والتى تميّز "القانونية الحضارية"، وتصنع مصطلح "القانون" بالمعنى الحضارى. وقد نادى عالم الحضارات القديمة أولريش فيلاموفيتس<sup>(١١٧)</sup> بضرورة أن يكون حرف الجرّ "على" بالنسبة للعالم بالقدر نفسه من الأهمية مثل دراميات أسخيلوس. ولكنّ هذه نظرة شديدة التّطرف، تضع فى الحال أمام أعيننا بوضوح - وذلك من خلال التناقض الذى ينتج عنها - مدى قدرة النصوص

(١١٦) نذكر هنا أن مؤلف الكتاب هو أصلا أستاذ لعلم المصريين فى جامعة هايدلبرج، (المترجم)

(١١٧) أولريش فيلاموفيتس - Ulrich Wilamowitz - هو عالم "الفيولوجيا" الشهير، ولد فى "بونن" (بولندا) عام ١٨٤٨ وتوفى فى برلين عام ١٩٣١. كان أستاذا فى جامعة "جرايفسفالد" و"جوتجن" و"برلين". حاول فى أعماله العلمية أن يجمع كلّ خيوط علوم "العصور القديمة" (فقه لغات وأدب العصور الكلاسيكية القديمة) بهدف إحياء "العالم القديم" فى كلّ صوره وأشكاله. وجعله مثالا أمام الأعبين. ويعتبر من روّاد المنهج النقدى التاريخى، وبصفة خاصة نقد المصادر ونقد النصوص، وأسّس بهذا لعلم "فقه اللغات الكلاسيكية". (المترجم)

المؤسلة حضارياً على ممارسة سيادتها التقعيدية والتشكيلية، والتي يبدو أنه لا يمكن الفكاك منها، وذلك في عصر مرّ بفترة تنويرٍ ومرحلة التاريخيّة<sup>(١١٨)</sup>، وقد تكونت ثلاثة مواقف فكرية مضادة في مواجهة المذهب التاريخي: أولها يرى في التاريخيّة خطراً يتمثل في نسبيّة منفرطة العقد في النظر إلى الأشياء، لا يمكن التحكم فيها<sup>(١)</sup>. ريستوف – (A. Ruestow)؛ وبالتالي يوجّه نقده إلى مثل هذه النظرة، ويضع في مقابل هذه النسبيّة تكويناً قانونياً حضارياً، بتعبير آخر: تكوين متّصل بالقيمة وبالهيويّة، تماماً مثل القانون الذي سبق الحديث عنه، ويعتبر مذهب الهومانيّة الثالثة، مذهب الإنسانيّة الثالثة<sup>(١١٩)</sup> الذي أسّسه فيرنر ييجر – “Werner Jaeger<sup>(١٢٠)</sup>، وحملت لواحه مدرسته، على سبيل المثال جزءاً من هذا الموقف، وتجهّ الهومانيّة الثالثة بشكل صريح ضد موقف فيلاموفيتس سابق الذكر، وأيضاً ضدّ الإيجابيّة التاريخيّة

(١١٨) التاريخيّة أو المذهب التاريخي – Historismus: المقصود بالتاريخيّة أساساً هو اتّباع المنهج التاريخي الإيجابي (positivistisch) في البحث، الفكر الذي يتّصل بالتاريخ والذي يعتبر التاريخ هو مركز الحياة الفكرية، وقد ظهر المذهب التاريخي في البحث بظهور المدرسة التاريخيّة التي امتنت بالكشف عن المصادر وبحثها بحثاً نقدياً تاريخياً. وازدهرت هذه المدرسة في القرن التاسع عشر. ففي مجال علم التاريخ نفسه تطوّرت على يد ل. فون رانكه – L. von Ranke و ج. ج. درويزن – G. G. Droysen و ف. ماينيكه – Meinecke، ثمّ اتّبع هذا المنهج في العلوم الإنسانيّة الأخرى، ففي علم الهرمينيوطيقا (Her-meneutik) مثلاً تطوّرت على يد دلتاي – Dilthey في إطار محاولاته لتأسيس منظّم للعلوم الإنسانيّة ككلّ. وفي مجال الفلسفة اعتبر الكانطيون الجدد التاريخ بمثابة مركز علوم الحضارة، ولكن مع دخول القرن العشرين بدأت أفرع العلوم تستقلّ، وزاد النقد على مذهب التاريخيّة. وانصبّ النقد على ما يؤدي له هذا المذهب من فقدان في الهيويّة وفي قيمة العلوم، وما يؤدي إلى انزلاق العلوم التاريخيّة نفسها إلى هويّة الإيجابيّة التاريخيّة، وإلى تنسيب الأشياء. وقد زاد نقد التاريخيّة في ألمانيا مع مطلع القرن العشرين على يد مفكرين من أمثال ماكس فيبر وكارل ماركس وفريدريش إنجلز وغيرهم.

(١١٩) الهومانيّة أو الإنسانيّة الثالثة – Dritter Humanismus: هي حركة عوذة إلى الهومانيّة القديمة، وهي نوع من العوذة الروحيّة، نوع من الهجرة الدخليّة، أنشوباً لمواجهة عصر النازيّة في ألمانيا. وكانت ترى في القديم، وفي علم جماليّاته شفاءً وعلاجاً للحاضر. (المترجم)

(١٢٠) فيرنر ييجر – Werner Jaeger: هو صاحب حركة الهومانيّة الثالثة، وهو عالم في فقه اللغات القديمة، ولد في عام ١٨٨٨، ومات في يوسطن عام ١٩٦١، وقام بالتدريس في مدارس في جامعات عدة في ألمانيا وسويسرا وأمريكا. وقد اهتمّ في أبحاثه بصفة خاصّة بالفلسفة اليونانيّة القديمة. (المترجم)

التي يمثلها<sup>(١٢١)</sup> والموقف الفكري الثاني الذي تكون في مواجهة المذهب التاريخي، والذي يعد أكثر بعدا ورؤية من سابقه، يرى في نقد التاريخية نوعا من "حمام الفولاذ" الذي يبرز ويظهر جوهر الحقيقة، أو - حسب التعبير اللاهوتي - "لبّ النّص" بشكل أكثر وضوحا إلى عالم الوجود. ويعدّ عالم "الهيرمينوطيقا" هانز جورج جادامر من أنصار هذه الرؤية؛ إذ يقول في هذا السياق: "الشئ الكلاسيكي هو ما يثبت أمام النقد التاريخي" (جادامر ١٩٦٠، ص ٢٧١)<sup>(١٢٢)</sup>، ويُعتبر مشروع جادامر "الهيرمينوطيقي"<sup>(١٢٣)</sup> ومشروع "تصفية التاريخ من الأسطورة" الذي أسس له ر. بولتمان جزءا من هذه النظرة. أمّا الموقف الثالث - وهو أحدث المواقف الآن - فيرى في "التاريخية" نفسها نوعا من "القانون الحضاري" المتخفي، يرى فيها ذلك الأفق المتصل "بالقيمة"، ويتكوين "صورة الذات"، وهو ذلك "الأفق" الذي سبق أن أثبتناه لمصطلح "القانون". ف شعار هذا الموقف يقول: إن "الشئ الغريب" ليس إلّا نوعا من أنواع التأسيس للهوية، ولكن من مناخير، وفي ظل ظروف وعلامات معكوسة<sup>(١٢٤)</sup>، وقد ثبت أن فكرة وجود علم "خال من

(١٢١) راجع: مشكلة الكلاسيكية والعصر القديم، ندوة عُقدت في "نومبرج" في ١٩٣٠ (المؤلف) مذهب "الإيجابية التاريخية - historischer Positivismus" هو: مذهب تاريخي يعتمد فقط الحقائق التاريخية، وينظر العلوم من زاوية الحقائق المعاشة والمجربة وإذا فهو لا يترك مجالا لنظرية المعرفة ولبحث فيما وراء هذه الحقائق المحسوسة. وقد بدأ الآن التخلي عن مذهب "الإيجابية التاريخية" في مقابل نظريات "التركيب والبناء" التي تتحدى بها اتجاهات فلسفة "ما بعد الحداثة" (Postmoderne). (المترجم)

(١٢٢) هانز-جورج جادامر - H. G. Gadamer: هو عالم "الهيرمينوطيقا - Hermeneutik" الكبير، ولد في ١١ - ٢ - ١٩٠٠، ودرس في "ماربورج" و"لايبنتسج" و"فراנקفورت"، وهو مؤسس مذهب "الهيرمينوطيقا الفلسفية - philosophische Hermeneutik"، وجمع أهم أفكاره في علم "الهيرمينوطيقا" في كتابه الشهير "الحقيقة والمنهج - Wahrheit und Methode". وتحتوي فلسفته على أفكار من "ديلتاي" و"هوسرل" و"مايبرجر". ومن أهم القضايا التي تشغل قضية فهم النصوص وتفسيرها، ويرى جادامر أن أساس الفهم يكمن في اللغة؛ باعتبار أن اللغة هي أداة التعبير عن المعرفة. (المترجم)

(١٢٣) راجع: "ه.ج. جادامر: الحقيقة والمنهج. أسس علم الهيرمينوطيقا الفلسفي، توينجن، ١٩٦٠، ص ٢٦٩ وما بعدها) (انظر فيما ب "ف. بييجر، ص ٢٧٠ وما بعدها).

(١٢٤) راجع على سبيل المثال "ب. ف. كرامر - B.F. Kramer ١٩٧٧، و "إدوارد سعيد" ١٩٧٨ (الاستشراق).

أية قيمة - كما نادى بها ماكس فيبر - ثبت أن هذه الفكرة هي الأخرى غير ممكنة، ومصحوبة بالمشاكل ؛ أي أنها بدورها فكرة، هي في نفسها "تحمل قيمة ما". ومن هذا القبيل أيضا فكرة "تميع" الحدود بين الذاكرة والتاريخ، والتي لا تزال تلعب عند "هالفاكس" دورا رئيسياً<sup>(١٢٥)</sup> كما سبق أن رأينا، عند تعرضنا لأراء "هالفاكس". فلقد شهد القرن العشرون بعد ذلك صورا مختلفة لإعادة بناء القوانين الحضارية، منها على سبيل المثال: الأبنية "القانونية" في مجال السياسة، والتي نشأت في ظل صيغ "قانونية" توحيدية من النوع الفاشي القومي والماركسي اللينيني، ومنها أيضا "حركة الإصلاح" التي توجهت ضد الشيوعية، وضد التعصب القومي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وهو "إصلاح" نادى بإحياء فكرة حضارة غربية قائمة على التراث الروماني غرب الأوربي. ومن صور إعادة بناء القوانين الحضارية أيضا هو ما حدث في القرن العشرين من انتعاش للحركات الأصولية، سواء كانت هذه الحركات من النوع الديني (مثل "الأصوليات" المسيحية واليهودية والإسلامية إلى آخره) أو من النوع الدنيوي العلماني، ومنها أيضا محاولات بناء القوانين الحضارية المضادة، التي توظف في خدمة "الهويات المضادة" والتواريخ المضادة، كما نراها تنطلق من تيارات مثل "الدراسات النسائية"، وما يُعرف باسم "دراسات الجنس الأسود"، وما يشبهها من اتجاهات فكرية. فيبدو أننا لن نستطيع أبدا أن نفلت من أفاق "صب ووضع القيم" ذات النوع "التقديدي المعيارى" والتشكيلي السلوكي، بتعبير آخر: يبدو أننا سنبقى رهنا لبناء "القوانين الحضارية". إن مهمة العلوم التاريخية لا يمكن أبدا أن نراها في تفسير حدود "القوانين الحضارية"، في نقل هذه الحدود عن مواضعها - كما يقول "جادامر" - بل في تدبر هذه الحدود، وفي إدراكها والوعي بها في كل تراكيبتها "التقديدية المعيارية" والتشكيلية السلوكية".

(١٢٥) قارن أيضا: "ب. بوركه - B. Burke ١٩٩١، و.ب. نورا - P. Nora ١٩٩٠.



## الفصل الثالث

### الهوية الحضارية والتّخيل السياسيّ

#### ١. الهوية والوعي ونظرية الانعكاس

من المعروف أن "الهوية" هي مسألة وعي وإدراك، ومعنى ذلك أن معرفة "الهوية" وإدراكها يتم عن طريق انعكاسها على الشخص صاحبها، عن طريق انعكاس صورة ذاتية لا شعورية له، وينطبق هذا على مستوى الحياة الفردية، كما ينطبق أيضا على مستوى الحياة الجماعية<sup>(١)</sup>، فإنا نكون "شخصا" بالقدر نفسه الذي أدرك به نفسى أننى شخص. الكلام نفسه ينطبق على المجموعة أيضا، فالجماعة تكون "قبيلة" أو "شعبا" أو "أمة" فقط بالقدر نفسه الذى تفهم نفسها به فى إطار مثل هذه المفاهيم، وتتصور نفسها وتتخيل نفسها من خلال هذه المصطلحات. وفى المبحث التالى نريد أن نتطرق إلى صور وصنوف التخيل الذاتى، والتصوير الذاتى الجماعى؛ أى إلى صور التكوين الاجتماعى للمجموعات أكثر من تعرضنا لصور التكوين الاجتماعى للفرد (للأنا)، وأيضا نريد أن نستعرض الدور الذى تلعبه عملية التفكير الحضارية فى هذا الشأن.

(١) "الهوية" كمنوان لمشكلة بحثية فى العديد من الأبحاث والتأملات الفلسفية داخل العديد من التخصصات المشتركة شهدت فى الأعوام ما بعد ١٩٨٠ نشاطا كبيرا. ونورد هنا بعض الأمثلة: كلود ليفي- شتراوس - Cl. Levi-Strauss / ١٩٧٧ - ١٩٨٢ ، ج. ميشاود - G. Mischaud ١٩٧٨ ، ف. مول - H. Mol ١٩٧٨ ، ع. بيشارد - J. Beauchard ١٩٧٩ ، أ. ماركوارد/له. شتيرلى - O. Marquard - K. Sillerle ١٩٧٩ ، "الهوية" ١٩٨٠ ، ر. روبرتسون/ب. هولتسر - B. Holzner - R. Robertson ١٩٨٠ ، أ. ياكوبسون-فيدينج - A. Jacobson - Widding ١٩٨٢ .

## ١- الهوية الشخصية والهوية الجماعية

العلاقة التي تربط بين بعدى "الهوية": البعد الفردي أو الشخصي والبعد الجماعي، علاقة غريبة، وتبدو في الظاهر متناقضة أيضا. وأريد أن أوضح هذا بصياغة هذه العلاقة في شكل فرضيتين، يبدو لأول وهلة أن كلا منهما تتناقض مع الأخرى:

١ - أن "الأنا" تنشأ وتنمو من الخارج، وباتجاه الداخل؛ بمعنى أن "الأنا" تتكون في الإنسان الفرد بفعل اشتراك هذا الفرد في صور ونماذج التفاعل والاتصال مع المجموعة التي ينتمي إليها، وأيضا بفعل مشاركته في الصورة الذاتية التي ترسمها المجموعة لنفسها؛ وبهذا المعنى فإن "الهوية الجماعية" للمجموعة - هوية الـ"نحن"، لها الأولوية، وتأتي في الدرجة الأولى من الأهمية قبل هوية "الأنا" الخاصة بالفرد، طالما أن هوية "الأنا" هذه لا تتكون في واقع الأمر إلا انطلاقا من المجموعة، ويفضل مشاركة الفرد فيها. ويتميز آخر يمكن القول: إن "الهوية" عامة هي ظاهرة اجتماعية، هي تكوين اجتماعي ينشأ بفعل المشاركة الاجتماعية.

٢ - أن "الهوية الجماعية" أو هوية الـ"نحن" هي - من جانب آخر - لا تنشأ ولا تعيش خارج الأفراد الذين يحملون ويكونون هذه الـ"نحن". فإن صبح التعبير، يمكننا أن نقول إن "الهوية الجماعية" تنشأ من الداخل (من الأفراد) باتجاه الخارج (تداولها داخل المجموعة)، فالهوية الجماعية هي أساسا مسألة معرفة، ووعي يحمله الأفراد الذين يعيشون تحت عباءة هذه "الهوية"؛ أي أنها تنبع في واقع الأمر من الأفراد<sup>(٢)</sup>.

بـالفرضية الأولى نقول بأولوية الكل قبل الجزء، والفرضية الثانية تدعى العكس: أولوية الجزء قبل الكل، فالأمر هنا يسير على نحو الجدلية المعروفة جيدا في علم اللغة باسم "التبعية أو التعلق والتركيب" (الصعود والنزول)، فالجزء تابع للكل ومتعلق به، ولا يكتسب هويته إلا من خلال النور الذي يلعبه داخل هذا الكل. ولكن الكل - على الجانب الآخر - لا ينشأ إلا من خلال اجتماع واشتراك الأجزاء مع بعضها البعض. فمن

(٢) نحن نتبع بهذه الفرضية المسلك الاجتماعي الخاص "بالفردية المنهجية"، كما صاغها "د. ألبرت - H. Albert" في ١٩٩٠.

مجموع الفرضيتين معا يتكون معنى مزدوج للكلمة "تكوين اجتماعي" السابقة، فالوعي الفردي يعتبر "تكويناً اجتماعياً" ليس فقط بمفهوم الفرضية الأولى؛ أي أنه لا ينشأ فقط عن طريق المشاركة الاجتماعية، والتفاعل مع المجموعة، لا ينشأ من الخارج (المجموعة) باتجاه الداخل (الفرد)، وإنما يعتبر "تكويناً اجتماعياً" بمفهوم الفرضية الثانية أيضاً؛ فهو ينشأ ويكوّن الجماعة، وهذا من خلال كونه حاملاً للصورة الذاتية الجماعية، أو للوعي الجماعي، وعى الـ "نحن". والعرض الآتي يبحث بالتحديد في هذا المعنى الفاعل والإيجابي لمثل هذه "التكوينات الاجتماعية". والسؤال الآن هو: كيف تتكون وتنشأ المجموعات؟ بتعبير آخر: كيف تتكون "الهوية الجماعية"، أو "الهوية الحضارية الاجتماعية"؟

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال نريد أن نعدل قليلاً في التقسيم الثنائي الدارج للهوية إلى "هوية الأنا"، و"هوية الـ نحن"، ونستعيض عن هذا التقسيم الثنائي البسيط بتقسيم ثلاثي؛ بحيث نقسم مرة أخرى في خانة "الأنا" بين "الهوية الفردية" و"الهوية الشخصية". ويمكن توضيح هذا التقسيم الثلاثي على النحو التالي:

### الهوية

هوية "الأنا"	هوية الـ "نحن"
فردية	جماعية
شخصية	

"فالهوية الفردية" يمكن تعريفها بأنها هي الصورة المتكونة والمحفوطة على طول الخط في ذهن الإنسان "الفرد"، والخاصة بالملامح الفردية التي تميزه عن كل ما عداه من صفات و"مدلولات" تختص بالآخرين، هي الوعي بالذاتية والكيان الخاص غير القابل للاختزال أو الانتقاص، والذي يطوره الفرد اعتماداً على معالمة الجسدية، هي الصورة التي تجعل الإنسان الفرد غير قابل للتبديل، وغير ممكن الاستيعاض عنه. أما "الهوية الشخصية" فهي في مقابل هذا تمثل جوهر ومجموع كل الأدوار والصفات والقدرات التي تنشأ عند الفرد عن طريق انخراطه في تراكيب وبنى خاصة بالبنية الاجتماعية ككل. "فالهوية الفردية" ترتبط إذن بمجمل وكم حياة ما، بكل ما فيها من "بيانات أساسية" من الميلاد حتى الممات، ترتبط بجسدية وجود ما وحوائج الأساسية. على النقيض من ذلك "الهوية الشخصية" التي ترتبط بالاعتراف الاجتماعي بالفرد وقدرته



على أن يوضع موضع المحاسبة والمساواة من قبل الآخرين. وهذان المظهران لهوية "الأنا" - وحتى جانب "الهوية الفردية" - كلاهما يعتبر "ظاهرة اجتماعية"، تعتبران حالة اجتماعية، تتحدد وتتشكل، بل وتنشأ أساسا من خلال التفاعل الاجتماعي؛ وإذا فإن كلاهما أيضا عنصر من عناصر الحضارة، ومحدد ومعرف حضاريا أيضا. "الهوية الفردية" و"الهوية الشخصية"، أو بتعبير آخر، كلتا العمليتان اللتان تنشأ من خلالهما "الهوية" في هذه الحالة؛ وهما: عملية "التفرد أو مبدأ الفردية"، وعملية "التموضع في المجتمع أو مبدأ المشاركة الاجتماعية"، تسيران في مسارات محددة سلفا ومرسومة حضاريا. فكلا جانبي "الهوية"؛ الجانب الفردي والجانب الاجتماعي، هما في نهاية الأمر مسألتى وعى وإدراك، يتم تحديدهما وتشكيلهما بطريقة مميزة من خلال لغة وعالم تصورات وقيم وقواعد وأعراف حضارة معينة وفترة تاريخية معينة؛ أى أنهما في نهاية المطاف يُعتبران مسألتا تكوين اجتماعي، وليستا تكوينا فرديا بنية حال من الأحوال. وبهذا المنظور فإن المجتمع يبدو - اتفاقا وتماشيا مع روح الفرضية الأولى - ليس على أنه كتلة، أو وحدة تقف على الجانب الآخر من الفرد، وفي الناحية المواجهة له، بل - أكثر من هذا - يبدو المجتمع على أنه عنصر مكون لذات الفرد، فالفرد والمجتمع بهذا المعنى ليسا متقابلين، أو في حالة انفصام أو مواجهة؛ إذ إن "الهوية"، حتى بما فيها هوية "الأنا"، هوية الإنسان الفرد، هي دائما مركب اجتماعي، وباعتبارها هكذا فهي دائما هوية حضارية أيضا، تتشكل بفعل الحضارة وفي داخلها، وبفعل المجتمع ومنه .

فليس من الصحيح إذن - بنية حال من الأحوال - أن نرى الفرق بين هوية "الأنا" (الهوية الفردية) وهوية "نحن" (الهوية الجماعية)؛ في أن الأولى هوية طبيعية، وتركيب "أساسي" تنشأ "بفعل الطبيعة"، وأن الأخيرة هي تركيب "حضاري"، تنشأ بفعل "الحضارة والتحضّر"؛ أى هوية مصطنعة تكونت على أساس انخراط الإنسان في نظم حضارية معينة. مثل هذه الرؤية ليست من الصواب في شيء؛ إذ لا يوجد شيء اسمه "هويات طبيعية" تنشأ بفعل الطبيعة. غير أن هذا لا يمنع أن يكون هناك فرق بين هذين النوعين من الهوية (الهوية الفردية والهوية الجماعية)، ويكمن مثل هذا الفرق في أن "الهوية الجماعية" لا ترتبط - كما هي الحال مع "الهوية الفردية" - بوجود طبيعي محسوس لإنسان حي، أو جسد محسوس، يحمل هذه الهوية. فالقاعدة، أو بالأحرى

الحامل "الهوية الجماعية" هي دائما شيء رمزي غير محسوس، ووجود هذه الهوية ينحصر كلية في مركب رمزي، وتشكيل رمزي بحث. ما يطلق عليه اسم "الجسد الاجتماعي" ليس موجودا بمفهوم واقع، وحقيقة يمكن حسهما، ويمكن رؤيتهما بالعين، كالأشياء المحسوسة. "الجسد الاجتماعي" ما هو إلا استعارة، ما هو إلا مركب متخيل، ما هو إلا تركيب اجتماعي. ولكنه بصفته هذه يعتبر في الوقت نفسه جزءا من الواقع بلا أدنى شك.

فالذي نفهمه نحن من مصطلح "الهوية الجماعية" أو "هوية إل نحن" هو تلك الصورة أو ذلك الشكل الذي تكوّنهُ مجموعة معينة عن نفسها، هو صورة هذه المجموعة، كما ترسمها هي لنفسها، وكما يتماثل معها أفراد هذه المجموعة ويتطابقون معها (sich identifizieren)، فالهوية الجماعية هي في الأساس مستقاة تطابق وتماثل واندماج معها يتم من قبل الأفراد المشاركين فيها. فهي ليست موجودة بذاتها و"لذاتها"، وإنما توجد بالقدر الذي ينتسب به أفراد معينون لها ويرسمونها، ثم يندمجون فيها. وتكون هذه "الهوية" قوية أو ضعيفة بالقدر نفسه الذي تكون به قوية أو ضعيفة في وعي وشعور أفراد المجموعة، بالقدر نفسه الذي تحرك وتدفع به تفكيرهم وتصرفهم .

ونحن في هذا البحث نريد أن نستكشف العلاقة بين "الصورة الذاتية الاجتماعية"، التي تكوّنُها وترسمها كل مجموعة عن نفسها، وبين "عملية التذكر الجماعية" أو الذكري الاجتماعية، بتعبير آخر: نريد أن نوضح العلاقة بين هذه الصورة الجماعية "للذات" من جانب، والوعي بالتاريخ من جانب آخر. فذكرى المجموعات تعنى الاتصال والتواصل مع التاريخ والوعي به. وقد قال الإثنولوجي الشهير "روديجر شوت - Ruediger Schott" ذات مرة: إن المجموعات تبحث دائما عن دعائم وركائز يستند إليها ويعيها بوجدتها ويفردتها ويخصوصيتها في أحداث ماضيها، المجتمعات تحتاج إلى الماضي لغرض التعريف بذاتها في المقام الأول؛ لكي تعطى تعريفا ذاتيا لكنها، ولكي تبرر وجودها في التاريخ. وقد ذكر أحد المؤلفين المصريين المعاصرين ذات مرة قوله: "الأمم تحيا بالقدر نفسه الذي تجعل فيه ماضيها ماثلا أمامها"<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأن كل

(٢) محمد حسين فيكل (١٨٨٨-١٩٦٥) قلا عن: هــفـ بيسترفيد - H. Biesterfeldt، ١٩٩٦، ص ٢٧٧ .

مجموعة تملك في ماضيها - كما عبّر "درويزن - Droysen" - "التفسير لوجودها والوعي بذاتها في الوقت نفسه"، وهذا نوع من الملكية العامة لكل الأفراد المشاركين في المجموعة، والتي تجعل من جماعتهم بناء متماسكا قويا ومتمازجا، كلما ازدادت هذه الملكية غنى وثراء<sup>(٤)</sup> فتخيل وجود جماعة قومية، مجتمع مترابط الأواصر، هذا التصور يعتمد على تخيل وجود واستمرارية ضارين بجذورهما في أعماق الزمن.

## ٢ - التراكيب الأساسية الحضارية وصورها التصعيدية<sup>(٥)</sup>

قد يواجه مصطلح "الهوية الجماعية" الاعتراض نفسه الذي سبق وأن وجهه "م. بلوخ - M. Bloch" في عام ١٩٢٥ لمدرسة "نوركهيم" الاجتماعية. ويتلخص هذا الاعتراض في أن "بلوخ" يرى أن مدرسة "نوركهيم" في علم الاجتماع أخذت مصطلحات علم نفس الفرد، وأضافت إليها فقط الصفة "جماعية"، وهذه المصطلحات مثل: "تمثيل أو تصوير"، و"الضمير أو الوعي"، و"العقلية"، و"الذاكرة"، إلى أخرى؛ وهي مصطلحات واردة أساسا من علم نفس الفرد. ومن خلال إضافة كلمة "جماعية" إليها، نشأت التراكيب (الصفة والموصوف) التي نقرأها اليوم. ويقول "بلوخ": إن مثل هذا

(٤) "ج. ج. درويسن - J.G. Droysen: علم التاريخ، مجموعة مقالات نشرت تحت إشراف "ب. ليك - P. Leyk"، شتوتجارت، باد كنشتت، ١٩٧٧، ص ١٠، ٤٥.

(٥) كما كان الأمر مع مصطلح "القانون الحضاري"، فإن المؤلف هنا يتحدث أيضا عن وجود "تراكيب حضارية أساسية"، وهي التراكيب التي لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن ردها إلى أصل أو اختزالها لأنها هي - في حد ذاتها - تعتبر أصلا. ومن هذه "التراكيب" الاعتماد الأساسي للإنسان على الحضارة، أو "الهوية الفردية" عند الإنسان. أما الأشكال أو الصور "المصعدة" للحضارة، فالمقصود بها الأشكال الحضارية الزائدة، الصور "الفلطة" في الحضارة، وهي تراكيب وأشكال يمكن ردها إلى أصل، وتنفذ في الحضارة مسورا زائدة، تتمثل في عملية "الانعكاس" الحضاري. وهذا مثل "الهوية الجماعية" عند أفراد مجتمع ما، فالهوية الجماعية هي نوع من "الانعكاس" يحدث على مستوى أفراد المجموعة. معنى هذا: أنه من الضروري أن يكون لدى كل فرد هوية "فردية شخصية"، ولكن ليس من الضروري أن تتحول هذه الهوية الفردية الشخصية إلى هوية "جماعية"، فالذي يجعلها هكذا هو نوع من الإدراك نوع من إظهار هذه الهوية، وجعلها "مرئية" بحيث يمكن للأفراد أن يتماثلوا ويتطابقوا معها. وهذا هو ما يسميه المؤلف "بالأشكال" أو "الصور التصعيدية" في الحضارة. وسوف يرد الحديث عنها بالتفصيل في سياق هذا الفصل. (المترجم)

الاستعمال اللغوي "مريح وسهل، إلا أنه استعمال خيالي بعض الشيء"، لا يقابله شيء في الواقع؛ إذ إنه في حالتنا هذه يرتبط بشيء هو نفسه بدوره ضرب من ضروب الخيال، شيء منتج من منتجات الخيال الاجتماعي، تركيبة غير موجودة في الواقع. ووجه الخيال أو الشيء الاستعاري فيما يتعلق بالحديث عن "الهوية الجماعية" يستند من جانب إلى الواقع الرمزي المطلق لناعية اشتراك أفراد المجموعة فيها، فمشاركة الأفراد في "الهوية الجماعية" الخاصة بهم مشاركة تقوم على الرموز، ويتم في صور رمزية متعددة، لا في صور واقعية حسية، كما سبق أن قلنا. "فالهوية الجماعية" نفسها مسألة رمزية. كما يستند وجه الخيال في هذه المسألة من جانب آخر إلى أن "الهوية الجماعية" تفتقد إلى عنصر عدم إمكانية إرجاعها إلى شيء تعود إليه؛ أي عدم وجود تركيب أساسي تُرد إليه. فأي "هوية جماعية" من الممكن إلغاؤها (طالما أنه ليست هناك عوامل خارجية، كالإلزام أو الإجبار، تمنع هذا، أو تجعله صعبا أو مستحيلا)، ويحدث هذا مثلا في حالات الهجرة: هجرة أفراد مجموعة معينة إلى مكان آخر، أو أيضا في حالات التحول عن الدين، والدخول في دين آخر. "الهوية الجماعية" من الممكن أن تذبل حتى درجة فقدان المعنى، وحتى تصبح بلا أية مضامين، ومع هذا تستمر الحياة. على العكس من "الهوية الفردية"، أو "هوية الأنا": فالهوية الفردية إذا ذبلت وفقدت معناها، أو ضعفت، أو أصابها أي عطب، يكون هذا غالبا مرتبطا بنتائج مرضية مصاحبة لهذه المظاهر بالنسبة للفرد حامل هذه "الهوية". فلأن هذه الهوية ترتبط بالإنسان الفرد وتستند إلى واقع حسي ملموس - هو الإنسان نفسه - لهذا تعنى هذه المظاهر أن هناك أشياء مرضية تكون قد أصابت هذا الفرد. "الهويات الجماعية" تدخل - كما أشار العديد من المشتغلين بهذا الموضوع - في إطار "الخيال الاجتماعي" (راجع: "كاستورياديس - Castriadis" ١٩٧٥، "باشكو - Baczko" ١٩٨٤، "أندرسون - Anderson" ١٩٨٣، "إلwert - ١٩٨٩").

إن الحضارة والمجتمع يعتبران من التراكيب الأساسية؛ أي التراكيب التي لا يمكن إرجاعها إلى شيء؛ والتي لا يمكن اختزالها. الحضارة والمجتمع مقومات أساسية "غير مشتقة" يبنى عليها الوجود الإنساني على إطلاقه. فالوجود الإنساني - كما نعرفه - لا يمكن تصوره إلا على أرضية حضارة، ومجتمع ما، وفي أطرها. وحتى

الراهب، الذى يولّى ظهره للآخرين ويعيش بعيداً عن العالم، متأثر أيضاً بهما ومشارك فيهما بمفهوم المخالفة، بمفهوم النفى الذى ينتسب من خلاله إليهما (الرهبة والزهد فيهما). فعلى مستوى التراكيب الأساسية تقوم الحضارة والمجتمع بتوصيل وإنتاج الهوية عند الإنسان الفرد، والتى تكون دائماً هوية "شخصية فردية"، وليس بالضرورة أن تكون "هوية جماعية". فالإنسان الفرد يتأثر بهما فى تكوين وعيه الخاص، وعى "الأنا"، ولكن هذا لا يعنى أنه لابد بالضرورة أن يرتبط بعوى "الأنا" هذا وعى جماعى، وعى "نحن"، يعبر الفرد من خلاله عن انتمائه، وتبعيته لمجتمع معين وحضارته بمفهوم أنه عضو مشارك فى هذا المجتمع أو فى هذه الحضارة. بل أكثر من هذا؛ مثل هذه التبعية، ومثل هذا الانتماء إلى "هوية جماعية" يقع بوصفه "بديهية" أسفل عتبة الصورة الذاتية الفردية (الهوية الفردية) عندما تكون هذه الصورة الذاتية، أو هذه "الهوية الفردية" قد تم إدراكها من قبل الفرد، وعندما تكون قد وصلت من النضوج بحيث تدبر دفة التصرف والسلوك. "فالهوية الفردية" هنا هى الأساس، و"الهوية الجماعية" هى "صفة التفعيل" الناتجة عن إدراك الهوية الفردية. فمن خلال إدراك الهوية الفردية وحده، ومن خلال بلورتها - على سبيل المثال عن طريق طقوس قبول "الفتيان اليافين" فى جماعة الرجال، كما هى عادة بعض الشعوب البدائية - أو من خلال مواجهة الإنسان الفرد بموقف يجعل إدراكه لهويته الفردية أمر لا محيص عنه؛ على سبيل المثال عن طريق مواجهة الإنسان بمجتمعات ويصور حياة تختلف عن تلك التى عرفها، من خلال مواجهة "الأخر"، عن طريق هذه الأشياء وحدها يمكن لجميع الهويات الفردية وانتماءات الفرد إلى المجتمع أن "تتفعل" عندئذ وتتصعد، وترتفع لتصبح "هوية جماعية"، هوية من هويات "نحن". "فالهوية الجماعية" - حسب مفهومنا - هى انتماء اجتماعى أخذ صورة الانتماء المنعكس. وحسب هذا المفهوم أيضاً فإن "الهوية الحضارية" - فى نظرنا - هى اشتراك وانتماء إلى حضارة ما، أخذاً صورة "الانعكاس" أى: بعد انعكاسهما على المستوى الفردى إلى المستوى الجماعى.

إن الفرق بين "التركيب الأساسى" فى الحضارة، وبين صورته "التفعلية المصعدة"، بين الأصل، وبين الأشكال الزائدة التى يأخذها هذا الأصل عن طريق انعكاسه وارتداده إلى نفسه، يمكن شرحه بصورة أوضح على مثال "الحركة النسائية" فى

العالم. فمن الناحية العملية يقتضى كل إنسان بشكل قاطع إلى واحد من الجنسين. الإنسان: إما مذكر أو مؤنث، ولكن الحديث عن "هوية مذكرة"، أو "هوية مؤنثة"، هوية خاصة بالرجال، وأخرى خاصة بالنساء، يكون فى حالة واحدة ذا فائدة، وهى - حسب فهمنا للمصطلح - عندما يرتبط بهذا الانتماء التصنيفى الجنسى البحث وعى جماعى وإدراك وشعور يمثلان هوية الـ"نحن"، عندما يرتبط بهذا "التصنيف الجنسى البحث" شعور بالتضامن، وإحساس بالانتماء، عندما تكون هناك هوية جماعية، وإشارات حاكمة للسلوك بمفهوم العضوية، والمشاركة فى صورة ذاتية جماعية - باختصار: عندما يرتبط بهذه التبعية لجنس معين إدراك وشعور بالانتماء إلى "هوية جماعية" فوقها وتعد امتدادا لها؛ وهذا هو ما يؤديه مصطلح "الحركة النسائية" تماما: "فالنسائية" تنتج هوية نسائية جماعية، تنتج شعورا بالانتماء العام إلى مثل هذه الهوية، بالمعنى نفسه يتحدث "ماركس" أيضا - فيما يتعلق بقضية الطبقات الاجتماعية - عن وجود "فاعل جماعى"، وهو "فاعل" - بمفهوم النحو - رمزى يتكون فى الطبقات الكادحة، يكون موجها ضد الطبقات المستغلة فى المجتمع، فعن طريق الإدراك العام لموقف المجموعة المشترك يتحول مجرد التبعية إلى إحساس بالانتماء، ويتحول الطبقات الكادحة إلى "فاعل جماعى" يؤثر بشكل تضامنى، وتعتمد قدرته على التصرف على هويته الخاصة. ويحدث هذا فى كلتا الحالتين عن طريق "التضامن الفسدى" الذى يأخذ صفة "التضاد" و"التعارض"، اتجاه الرجال فى الحالة الأولى، واتجاه الطبقات العليا المستغلة فى الحالة الثانية. "فالضدية" أو موقف "التعارض" الذى يأخذه شعور الانتماء "للهوية الجماعية" - كما أوضحنا أعلى - يعتبر واحدا من وسائل التمكين الأساسية لانعكاسية "التراكيب الأساسية" فى الحضارة و"تفعلها" والارتقاء بها إلى أعلى، ويعتبر أيضا بالتالى وسيلة من وسائل تكوين الهويات الجماعية.

وحتى "الهوية الشخصية" و"الهوية الفردية" تنشأَن أيضا عن طريق هذا الفعل المنعكس، وبفعل ارتداد الهوية إلى نفسها. والفرق هنا هو أن الانعكاس فى هذه الحالة انعكاس ضرورى ولازم لتكوين "الهوية الشخصية". فنحن هنا أمام عملية لابد من وجودها حتى يمكن "الهوية الشخصية" أن تتكون، وأن تأخذ صورتها التى تظهر عليها للفرد ذاته عن طريق انعكاسها عليه من خلال المجتمع، أو المجموعة التى يعيش فيها؛

وهي عملية تختص بدمج الإنسان الفرد في أفاق تشكيلات وتكوينات اجتماعية وحضارية. ويصطلح على هذه الحالة باسم "الانعكاسية الأنثروبولوجية". وهذا المصطلح يشير إلى عملية "الانعكاس المزدوج" (صك هذا المصطلح "توماس لوكمان") التي كشف عنها لأول مرة "ج. هـ. ميد" في كتابه "العقل، الهوية، المجتمع. من وجهة نظر علم السلوك الاجتماعي" في عام ١٩٢٤ (هذا طبعة ١٩٦٨ الألمانية)، والمقصود بعملية "الانعكاس المزدوج" هذه هو بناء وتثبيت "الهوية الشخصية" عن طريق الاندماج و"التطابق" مع "الدلالات المعنوية عند الآخرين"<sup>(٦)</sup>، وأيضا مع الصورة التي يرسمها هؤلاء "الآخرون" عن الإنسان الفرد نفسه (توماس لوكمان في: ماركوارت/شتيرلي ١٩٧٩). إن معرفة وإدراك الذات، والعلم والإحاطة بها، هذه أمور تتم دائما عن طريق الآخرين، تتم دائما عن طريق وساطة الآخرين، تنعكس علينا من الخارج. الشيء الوحيد الذي يتم بلا وساطة، وبشكل مباشر هو إدراك الآخرين لذاتنا، ومعرفتهم بها. فصورة الآخرين عنا تتم دائما بشكل مباشر، ومن غير وساطة، أما صورتنا نحن عن أنفسنا فننتلقاها عن طريق وساطة الآخرين. فكما أننا نتلقى صورة وجهنا من خلال المرأة، فإننا لا نستطيع أن نتلقى صورة ذاتنا الداخلية إلا من خلال مرآة الآخرين. مثل هذا الانعكاس في الصور، مثل هذه الرؤية في "الأخر" تحمل دائما معها عملية إيقاظ الوعي، وتكوين الإدراك والانعكاس في أن واحد؛ فالمسألة لهذا تتعدى كونها مجرد لعب بالكلمات؛ إذ إن التعامل مع الآخرين هو في الوقت نفسه تعامل مع أنفسنا نحن، ولا يمكن - بأية حال من الأحوال - تكوين الذات: أي اكتساب "هوية شخصية"، إلا من خلال الاتصال الاجتماعي، والتفاعل مع الآخرين. "فالهوية الشخصية" يمكن إذن تعريفها بأنها نوع من الوعي أو الإدراك، هو في واقع الأمر وعي وإدراك الآخرين عنا

(٦) "الدلالات المعنوية عند الآخرين - die signifikanten Anderen"، ليس بخلّي أن المصطلح مأخوذ من مجال علم "السيميوطيقا". والمقصود "بالدلالات المعنوية عند الآخرين" هو المعاني المثبتة "سيميوطيقيا" والمصطلح عليها داخل "كتل اجتماعي" معين. وفي معانٍ تلتصق بنسق اللغة مثلا، أو بنظام "الأعراف والقوانين" المتداولة اجتماعيا بين أفراد مجموعة معينة. "الدلالات المعنوية عند الآخرين" هي كل المعاني المرتبطة بالرموز الحضارية والمثبتة على جميع أنظمة ونسق الحضارة هي معاني النظام "الرمزي" للوجود داخل حضارة معينة وفي إطار نسق اجتماعي معين، والتي يجب على الفرد أن يتطابق معها وأن يندمج معها، حتى يمكن أن يكون هويته الشخصية. (الترجم)

فى الوقت نفسه؛ بتعبير آخر: هو وعى وإدراك من قبل الإنسان الفرد بالتوقعات التى ينتظرها الآخرون منه، وعى وإدراك من قبل الإنسان الفرد بالمسئولية وبالأواجب اللذين يترتبان على مثل هذا الإدراك.

ولكى يتسنى للإنسان الفرد أن يكون "هوية شخصية" من خلال تعامله مع الآخرين، فلا بد أن يعيش معهم فى "عالم رمزى للمعاني" يشترك فيه معهم، وهو عالم "الحضارة". غير أن مجرد اشتراك الفرد مع الجماعة فى هذا "العالم الرمزى" لا يعنى أن مثل هذه المشاركة يجب أن تؤدى بالضرورة إلى نشأة أو تكوين "هوية (جماعية)" عند هذا الفرد. فهذا يحدث فقط فى حالة جعل القصد من هذه المشاركة هو أن تؤدى إلى مثل هذا الهدف؛ أى فى حالة إدراك هذه المشاركة على أنها هكذا، وفى حالة الوعى بها كذلك، وتصويبها فى هذا الاتجاه. ففى "الحالة الأساسية" للحضارة، أو إن جاز لنا أن نستخدم التعبير المتناقض: "فى الحالة الطبيعية" للحضارة<sup>(٧)</sup>، يكون الوضع

(٧) من المعروف أن هناك جدلاً كبيراً فى علم الحضارات حول مصطلحي "الحضارة - Kultur" و"الطبيعة - Natur"، ويدور هذا الجدل حول فكرة أن مصطلح "الحضارة" يتقابل مع مصطلح "الطبيعة" تقابل النقيض، على اعتبار أن الإنسان ينطلق من فطرته "الطبيعية" إلى عالم "الحضارة"، عالم "الرموز والمعاني". فحسب هذا التصور، فإن الإنسان يخلع عن نفسه ثوب "الطبيعة" لكي يرتدى ثوب "الحضارة". فالطبيعة هى المرحلة السابقة للحضارة، هى الأساس والأصل. أما "الحضارة" فهى الشيء الجديد المكتسب، الشيء الذى لا يولد الإنسان به، وإنما يتعلمه ويكتسبه من الحياة، وعن طريق التفاعل الاجتماعى. ويبدأ هذا بمولد الإنسان؛ فالإنسان يولد عارياً، ثم يكتسى الثياب بعد ذلك، ثم يكبر ويتعلم. وكلما تعلم الإنسان شيئاً جديداً، كلما بعد بالقدر نفسه عن "الطبيعة". هذا تماماً كالأرض المتركة للطبيعة، أرض البرارى؛ فكلما اكتسب منها العمران جزءاً، كلما بعدت عن طبيعتها. فالحضارة هى الحالة التى يكون عليها الإنسان بعد أن يتخلى عن "طبيعته" الأولى. الحضارة هى مجموع النظم الرمزية التى يكتسبها الإنسان، ويعيش فيها عن طريق تموضعه فى أطر اجتماعية معينة؛ لذلك ينظر إلى "الحضارة" على أنها "الطبيعة" الثانية للإنسان، فطبيعته الأولى تمثل حالته قبل وضعه فى الأطر الحضارية المعنية. وقد مر موضوع "الحضارة والطبيعة" فى الفكر والأدب الأوروبى بمراحل مختلفة، وهاج من زوايا متعددة. اهتم به أديباء (مثل هيرمان هسه فى رواياته الأولى) وفلاسفة وعلماء اجتماع ومفكرين. ومعروفة قصة الجدل الذى نشأ فى أواخر القرن التاسع عشر. وأوائل القرن العشرين حول موضوع "نقد الحضارة والمدنية"، والهروب إلى الطبيعة فى محاولة لإنقاذها (مزاج نهاية القرن - fine de siecle - Stimmung)، والاتجاه الآن فى الحضارة الأوروبية هو بذل كل الجهود لإنقاذ ما تبقى من "الطبيعة" فى مواجهة "تحضير وتمدين" كل شيء، وأقرب مثال هنا هو جهود جماعات "السلام الأخضر" فى أجزاء متفرقة من العالم، وانتشار "فكر البيئة والإيكولوجيا" إلخ... وهناك دراسة شيقة حول موضوع "الطبيعة" فى الفكر الأوروبى منذ الثورة الصناعية حتى اليوم قام بها أستاذ علم الأدب والحضارة "جروس كلوس" بعنوان: "الطبيعة - المكان. من الأوتوبيا إلى مظاهر الخداع" Grossklaus, Goetz: NaturRaum. Von der Utopie zur Simulation. ludicium Verlag, Muenchen (1993).



على العكس من ذلك تماما. فهنا يتم تحييد الحضارة بكل ما فيها من قواعد وقيم ومؤسسات وتفسيرات للحياة والعالم، بحيث تتحول إلى "بديهية"، إلى أمر بديهي مألوف لا يسترعى الانتباه، ولا يثير سؤالا، إلى نظام عالمي مطلق لا يعرف البدائل، ولا يعترف بوجود "الإمكانات الأخرى". هنا تصبح "الحضارة" - في طبيعتها وماهيتها وفي تقليديتها - غير مرئية وغير مدركة بالنسبة للإنسان الفرد<sup>(٨)</sup>، ولكن أيضا الحضارة في حالتها غير المرئية هذه، حالة السقوط في البديهية الكاملة، وحالة الضمنية التامة لوجودها المتمثلة في كونها شيئا ليس موضوع سؤال، وليس موجودا صراحة، في مثل هذه الحالة لا يمكن للحضارة أن تمنح الفرد هوية، أو وعي الـ "نحن". الهوية هي - وهذا ما يجب أن نتمسك به هنا - اسم جمعي، اسم يفترض وجود أشياء أخرى من جنسه، فالهوية الواحدة تفترض وجود هويات أخرى إذ لا توجد وحدة بدون وجود التعدد، ولا توجد ماهية وخصوصية بدون وجود الاختلاف والمغايرة. والمشكلة الآن أنه من طبائع التكوينات الحضارية أنها من ناحية توجد من أصلها في صيغة الجمع فقط؛ أي تفترض وجود نظائر وأشياء لها (على أية حال حتى اليوم، حيث لا تزال بعيدين كل البعد - بالرغم من كل شيء - عن إقامة المجتمع العالمي بحضارة عالمية واحدة)، ومن ناحية أخرى تعيش هذه التكوينات الحضارية - في الغالب، بل ومن نشأتها الأولى أيضا - في حالة نسيان مستمر لهذه الحقيقة. فلن يخطر ببال إنسان أبدا - مرة أخرى، في الغالب - أنه يعيش بمفرده في العالم، أو أنه محاط بكائنات حية يستطيع أن ينكر عليها صفة التشابه مع نفسه هو. غير أن هذا بالتحديد هو الأمر الطبيعي بالنسبة للمجتمعات. فلكثر المبادئ انتشارا للتسمية العرقية الذاتية لكل مجتمع، أو مجموعة بشرية هو استخدام الكلمة التي تعني "إنسان" في كل لغة من اللغات الخاصة بالمجموعات كتوصيف عرقي داخل المجموعة البشرية الواحدة، أو داخل جنس من الأجناس (على سبيل المثال كلمة "بانتو"، أو كلمة "إنوئيت" أو الكلمة المصرية القديمة "ريميتج")<sup>(٩)</sup>.

(٨) قارن هنا: "ب. ر. هوفشتيتر - P. R. Hofstaetter ١٩٧٢، ٥٧ - ٧٣ الذي يعرف "الحضارة" على النحو التالي: "إن مجموع البديهيات والأشياء التي لا تسترعى الانتباه داخل نظام اجتماعي معين هو ما نطلق عليه لفظ الحضارة الخاصة بهذا النظام" (ص ١٢).

(٩) هذه الكلمات هي "Bantu, Inuit, remeti" لم أتمكن من الوقوف على هذه الكلمات، ولكن يمكن لنا أن نلاحظ هذا في تصور المجتمعات للكلمة التي تعني "إنسان" في كل اللغات المختلفة (المترجم).

ونقرأ في هذا نموذجا، أو حالة من الحالات المنتشرة في كل الحضارات، والتي تميل فيها الحضارات باستمرار إلى جعل معانيها وتكويناتها بديهية بالنسبة لأبنائها. فمن شأن الحضارات أن تحيد هذه المعاني بالنسبة لأفرادها، وتصل بها إلى درجة من البديهية، بحيث تصبح هذه المعاني غير موضع سؤال، بل وغير مرئية بالنسبة لأصحاب هذه الحضارة؛ إذ من المعروف أن كل حضارة تمتلك مساحة خالية في داخلها خاصة بتكوين المعاني. في هذه المنطقة الخالية "البكر" تولد وتنشأ المعاني الحضارية، وأحيانا تنفى هذه المعاني منها أيضا، إذا لزم الأمر. فهناك معان يتم تثبيتها في هذه المساحة، وأخرى يتم اقتلاعها منها. يحدث هذا باستمرار مع عملية نشأة المعاني الحضارية؛ ومن هنا تبرز أهمية هذه المساحة أو المنطقة بالنسبة للحضارة؛ حيث إنها تعتبر الأساس لتكوين أى معنى حضارى جديد. فالحضارات تميل دائما إلى إغراق هذه المساحة، وما تحمله من معان في عالم "اللاإدراك" و"اللازوية" بالنسبة للأفراد الذين يعيشون فيها. فتتحول إلى منطقة بعيدة الإدراك، منطقة بديهية لا تستوقف أحدا، ولا تستدعى سؤالا، منطقة تسقط بكل ما تحمله في "خسب مظلم" لقواعد ومعان ضمنية لا يستطيع أفراد هذه الحضارة إدراكها، وتصبح المعاني الحضارية في هذه المساحة الخاصة بها بعيدة أيضا عن جعلها موضوعا للتناول، وموضوعا للتغيير (مارى دجلال ١٩٦٦، ١٩٧٠، ١٩٧٥)، فهذه المنطقة بكل ما فيها تصبح فريسة عالم "البديهية". وهذا هو الاتجاه الأكثر انتشارا في كل الحضارات؛ إذ إن الواقع لن يكون واقعا، لو أدركه الأفراد الذين يعيشون فيه على أنه مجرد تركيب اجتماعي.

وهذا الاتجاه الملازم لكل تكوين حضارى والمميز له نحو إسدال ستار النسيان وستار البديهية فوق تقليدية التراكيب الحضارية الخاصة به، وفوق حقيقة أن مثل هذه التراكيب هي - في واقع الأمر - تراكيب عارضة، ليست دائمة، وبالتالي إسدال الستار أيضا فوق تصور إمكانية أن مثل هذه التراكيب كان من الممكن أن تكون على غير ما هي عليه الآن، هذا كله يمكن إجماله تحت مصطلح "بديهية هذه التراكيب" بالنسبة لأصحاب هذه الحضارة. نقول إن مثل هذا الاتجاه السائد في كل حضارة له تفسير واحد، هو: الاعتماد الطبيعي للإنسان على الحضارة. فإذا كان الإنسان لا يزال يشعر بأن مهمته في الحياة، بل والفرصة التي ساقها الإله له هي - كما يقول "بترارك" في

أحد خطاباته - "أن يخلع عن نفسه رداء الهمجية والتوحش، ويلبس رداء الإنسانية؛ فلا أظن أن الإنسان قد عاش فعلا في مثل هذا الموقف مرة واحدة بصورة موضوعية"<sup>(١٠)</sup> (قارن: ر. بفايفر ١٩٨٢ ، ص ٢٠ وما بعدها)، فعلى النقيض من الحضارة، وفي المقابل لها، يوجد فقط أمران: يوجد على جانب "الأطفال"، وهم ينشأون مع كل جيل، ويعيشون في الحضارة، ويصطلح عليهم بمصطلح "البرابرة الصغار" (وهم ليسوا متوحشين أو همج بالمفهوم الحضاري، ولكنهم في حاجة إلى تعلم الحضارة واكتسابها)، وعلى الجانب الآخر توجد الحضارات الأخرى، وهذه الحضارات يمكن أن تبدو من وجهة نظر حضارة الإنسان الخاصة على أنها "همجية ومتوحشة"، ولكن هذه النظرة هي - في واقع الأمر - نظرة من ينظر من خلال منظاره الخاص، نظرة محكمة من البداية بقواعد وسلوكيات ووجهات نظر الحضارة الخاصة، نظرة المركزية الإثنوغرافية الخاصة. هذان هما الأمران اللذان يتقابلان مع الحضارة الخاصة بالإنسان. فالإنسان لا يختار الحضارة لكي يكون ضد الهمجية، فهذا التقابل: حضارة في مقابل الهمجية ليس موجودا أصلا. وإنما يختار الإنسان الحضارة لأنه معتمد عليها ومحتاج إليها. ولكون الإنسان معتمدا على الحضارة؛ لذا تصبح الحضارة بالنسبة له "طبيعية" (ثانية). فالحيوان يتواءم مع بيئة تتناسب مع نوعه عن طريق استخدام غرائزه. أما الإنسان، والذي تعوزه مثل هذه الغرائز، فلا يجد أمامه كبديل عنها إلا الحضارة باعتبارها عالم رمزي للمعاني ليتواءم معها. ويقوم هذا العالم الرمزي للمعاني، بتعبير آخر: الحضارة، بنقل العالم للإنسان بصورة رمزية، وتجعله (العالم) بالتالي مهيا للسكنى بالنسبة للإنسان. فليس هناك خيار آخر أمام الإنسان سوى اعتماده على الحضارة. فالإنسان إذن لا يخلع ثوب الهمجية، وإنما هو يحاول أن يعوض نقصه. فهو يتعلم بهذا علام هو معتمد، وإلى أي شيء هو محتاج، ويتعرف أيضا في شكل هذا الاعتماد، وفي صورة هذا الاحتياج على ما هو كامن في داخله من طاقات.

على أية حال ، تميل الحضارات في الغالب - حسب مفهومها الخاص - إلى تصوير هدفها وتأثيرها على الإنسان ليس على أنه سداد تقص عند الإنسان، وإنما على أنه تغلب على حالة من "الهمجية الإيجابية" عند الإنسان. فالحضارات تعيش على

(١٠) كلمة "پترارك - Petrarca" هي: "humanitatem induere feritatem deponere".

"خرافات الفوضى" - كما يقول ج. بلندير ١٩٨٨ - بمعنى أن الحضارات تتحدث دائما عن وجود حالات من الفوضى والهمجية سابقة لها، أو على الجانب الآخر منها. فهي تتغذى على هذه الافتراضات والأوهام، تتحدث عنها وتعيش على تصورها. فالحضارة ينظر إليها على أنها تغلب على حالة "طبيعية" ("الطبيعية" نقيض "الحضارة")، وعلى أنها قلب لهذه الحالة (بدلا من "الطبيعة" التي ترتسم في الأذهان على أنها مرادف للهمجية تدخل "الحضارة" على أنها "الطبيعة الثانية" للإنسان)، وفي حالة "الطبيعة" هذه - هكذا حسب تصور الحضارة لنفسها - يبدو الإنسان على أنه "ذنب الإنسان"، ويسود حق الأقوى (أي تنتشر فوضى الحرمان من الحقوق)، ويكون كل إنسان مساقا لغرائزه بلا أدنى قيود، وفريسة لقسوة اللحظة بلا هوادة. والتواؤم أو التكيف مع الحضارة يعني - حسب مفهومها أيضا - البعد عن "الطبيعة". فتواؤم الإنسان مع "عالم المعاني الرمزي" للحضارة بكل أوامره ونواهيه، بكل أعرافه وقيمه ومؤسساته، بكل قواعده ومعانيه يعني ضمنا بعد الإنسان في اتجاهين: البعد في اتجاه الداخل، داخل الإنسان، والبعد في اتجاه الخارج، خارج الإنسان، بتعبير آخر: البعد والتباعد عن "العالم" من جانب وعن "الذات" (ذات الإنسان) من جانب آخر. فالإنسان بتواؤمه وتكيفه مع مؤسسات الحضارة "يتباعد" عن ارتباطه وتعلقه المباشر المتمثل في الخضوع لإشباع غرائزه، ويكتسب من خلال مثل هذه الزحزحة "ال فراغ" المطلوب للتدبر والتأمل الذي من خلاله وحده يستطيع الإنسان أن "يتصرف" من واقع قراره الحر، وبالتالي يستطيع أيضا أن يكون هويته الخاصة به، حيث يكون الإنسان عندئذ "متحررا". وقد كتب "أ. فاربينج" في مقدمة كتابه "علم الذاكرة" (قارن: جومبريش ١٩٨٤، ٢٨٢) في هذا الصدد يقول: "إن الخلق المتعمد والمدرّك للمسافة بين الإنسان من جانب، والعالم الخارجي من جانب آخر يعتبر من وجهة نظرنا الفعل الأساسي في اتجاه تكوين الحضارة الإنسانية". فهذه المسافة التي يخلقها الإنسان بوعي وإدراك بينه وبين العالم الخارجي هي أساس كل عمل حضاري، وأساس نشأة كل حضارة، وأساس ارتقاء الإنسان لحضارة بعينها. والحضارة تقوم بدورها بجعل هذه المسافة "رسمية"؛ أي تضيف عليها صفة "المؤسسية" الحضارية. فهذه المسافة تمنح الألفة والتمكن وتولد الثقة عند الإنسان: الثقة بالنفس والثقة بالعالم والثقة الاجتماعية،

وتخفف" بهذه الطريقة من وطأة الإغراق في المفريات، والوقوع فريسة للانفعالات ومن ضغوط اتخاذ القرار وفقدان الثقة، وتخلق من خلال هذا كله "الفراغ" المطلوب للحرية ومجال الإرادة الإنسانية الذي يعتبر من السمات الأساسية للوجود البشري<sup>(١١)</sup>.

هذا "الفراغ" أو "مجال الإرادة" الذي يحدثه تكيف الإنسان مع حضارة بعينها هو الشرط الأولي لتكوين "الهوية الشخصية" و"الهوية الفردية" عند الإنسان، فهو - أى الفراغ أو المجال الإرادى - يمكّن الإنسان من الاشتراك في عمليات التفاعل، والاتصال الاجتماعى مع المجموعة التى يعيش فى داخلها. وحسب تعبير عالم الحضارات الشهير "هيلموت بليسنر" - H. Plesner : يمكّن هذا الفراغ أيضا من "تبادل الرؤى وانعكاسية التصورات، التى تعد الأساس لتكوين أية هوية، كما يمكّن من ممارسة حرية التصرف التى تمثل القاعدة لكل إدراك للذات ومعرفة بها. ولكن قدرة الإنسان على التصرف لا تتطلب حرية اتخاذ القرار فحسب، بل تستدعى أيضا احتواء الإنسان، ووضعه داخل أفق معين للمعاني. إنه هذا الأفق الذى يصنع - من خلال وحدته، ومن خلال اشتراك أفراد المجموعة فيه - مغزى وفائدة التصرف، والذان ينشآن بدورهما عن طريق تداخل أفراد المجموعة مع بعضها البعض - بتعبير آخر: أفق المعانى المذكور هذا، والذى يشترك فيه جميع أفراد المجموعة هو الذى يمكن من حدوث عملية التفاعل بين الأفراد بعضهم البعض.

وليس "أفق المعانى" هذا - الذى يجمع فى داخله -كما قلنا- جميع خيوط التصرف المشترك، والمعايشة المشتركة للمجموعة - هو الأساس فى تكوين "الهوية الفردية"، وعى "الأنا" فحسب، بل يعتبر أيضا الأساس فى تكوين "الهوية الجماعية"، "وعى الـ نحن". مع الفارق هنا، وهو أن الأمر يحتاج إلى خطوة إدراكية أخرى يجب أن تقوم بها المجموعة لكى تكون هويتها الجماعية، هنا لا بد من وجود "مسافة" أيضا، لابد من

(١١) حول هذا الأمر قارن: "ن. لومان - Niklas Luhmann ١٩٧٢ . قارن أيضا المصطلح اليونانى "pistis"، والذى يفهمه "كريستوف ماير - Chr. Meier" - على سبيل المثال - على أنه "هو التداخل والتطابق البيهيمى بين التوقع وتحقيق هذا التوقع" (فى: "ماركوارت/شتيرلى - Stierle - Marquard ١٩٧٩، ص ٢٧٥ . مع التنويه إلى مقال "ب. شبان - P. Sphan: "الطبقة الوسطى ونشأة طبقة البوليس Polis فى المجتمع اليونانى القديم).

حدث "تباعد" آخر؛ لكي تتكون "الهوية الجماعية"، ولكي يتبلور "وعى ال نحن" - تماما مثل تلك "المسافة" التي يجب أن تفصل بين الإنسان ، وبين العالم الخارجى، والتي تؤدي به إلى تكوين هويته الفردية<sup>(١٢)</sup>؛ إذ طالما أن عالم المعانى الرمزى الذى تسكنه مجموعة ما يظهر لهذه المجموعة فى بديهية مطلقة لا تسمح حتى بتصور وجود بدائل لهذا العالم، وتفهمه المجموعة من جانبها "بمركزية فكرية" ساذجة، تختزل فيها كل العوالم والبدائل الأخرى فى هذا "العالم الواحد"، وتجعل من هذا العالم الواحد النظام الأوحد للبشرية والعالم أجمع، طالما أن الأمر هكذا، فمن الصعب أن يرتبط بمثل هذا العالم وعى "بهوية جماعية" ما. ومثال هذه النظرة الأحادية هو أن الإنسان فى مثل هذا التصور سوف يقول: أنا أتصرف هكذا، ولا أتصرف بشكل آخر؛ لأن "البشر" - سوف يقول "البشر"، "كل الناس" - وليس "لأننا" - نحن الذين لا نتعدى سوى أن نمثل مجموعة واحدة من المجموعات البشرية المتعددة - نتصرف هكذا، ولا نتصرف خلاف ذلك. هذه هي النظرة الأحادية للحضارة، والتي يجب أن نتخلص منها، وأن "نبعد" عنها؛ لكي نتمكن من بناء "الهوية الجماعية"<sup>(١٣)</sup>.

(١٢) المطلوب هنا هو "مسافة" أو نوع من "التباعد" من الدرجة الثانية، على عكس "التباعد" أو "المسافة" من الدرجة الأولى التى تفصل بين الإنسان، وبين العالم الخارجى، والتي يستطيع الإنسان من خلالها أن يكتسب "حرية الإرادة" و"يقترع" عن تبعيته للعالم ؛ وبالتالي يستطيع بحرية أن يكون هويته الفردية من خلال التفاعل الاجتماعى. أما المطلوب هنا، وهو "تباعد الدرجة الثانية"، فالمقصود به ليس فقط "البعد والمسافة" اتجاه العالم - كما فى الحالة الأولى، وإنما أيضا "البعد والمسافة" اتجاه عالم المعانى الرمزى الخاص بالمجموعة والمميز لها. وهو "العالم" نفسه الذى أحدث "التباعد" الأولى (تباعد الإنسان عن العالم؛ لكي يدخل أساسا فى محيط الحضارة، ويستطيع أن يكون هويته الفردية)، فنحن هنا أمام نوعين من التباعد: الأولى أو الأساسى (تباعد الإنسان عن العالم باتجاه الدخول فى عالم المعانى الرمزى للحضارة - تباعد تكوين الهوية الفردية) والتباعد الثانى أو الثانوى (تباعد المجموعة عن عالم المعانى الرمزى للحضارة؛ أى نسبية الحضارة، ونظر المجموعة إلى نفسها من الداخل - وهذا التباعد يؤكد الهوية الجماعية عند هذه المجموعة، "تنسب" النظرة الحضارية). لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع طالع: "كر. ماير"، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٢ وما بعدها. واتساقا مع هذه الأفكار يرى "ماير" أن الأزمة التى حدثت فى اليونان فى القرن السابع والسادس قبل الميلاد كانت أزمة ثقة. أدت إلى "خلق مسافة بين اليونانيين من جانب، والنظام القائم من جانب آخر".

(١٣) يتحدث "يورجين هابرماس" - J. Habermas فى نظرية الهوية الفاصلة به عن "الهوية التقليدية" - وهى الهوية التى تتكون عن طريق "خلق المسافة" وعن طريق "تباعد" الإنسان؛ إما عن العالم الخارجى،

ولسوف نحاول فيما يلي من تفصيل أن نكشف اللثام عن بعض الظروف المميزة التي تبين أن مثل هذه الأفاق المعنوية (أفاق المعاني الحضارية التي يكون فيها الإنسان الفرد "هويته") في أجزاء رئيسية منها تكون انعكاسية التكوين، بمعنى أنها تنشأ عن طريق انعكاسها، وتداولها داخل المجموعة، وأنها يمكن بهذا أن تكون "موضوعاً" للتناول والبحث، وأنها بالتالي موجودة وجوداً صريحاً، لا وجوداً ضمنيّاً، وأنها بهذا تعتبر أيضاً تعبيراً رمزياً لوجود "هوية جماعية"، لوجود هوية الـ "نحن". فهذه الأفاق المعنوية ليست بديهية الوجود بحيث لا تثير أى تساؤل بالنسبة لأفراد المجموعة.

### ٣ - الهوية، الاتصال الاجتماعي، الحضارة

إذا حاولنا الاقترب من مشكلة الهوية من مدخل آخر، هذه المرة من زاوية الاتصال الاجتماعي، فعلينا أن ننطلق مرة ثانية من بعض الحقائق الأساسية والجوهرية جداً المتعلقة بقضية كون الإنسان إنساناً. لقد عرف أرسطو الإنسان على أنه هو "الحيوان الاجتماعي السياسي" (بكلمات أرسطو: *zoon politikon*) أى أن الإنسان - حسب تعريفه - هو الحيوان الاجتماعي الذي يعيش في أنظمة سياسية، في جماعات ومجموعات، فالإنسان خلق بطبعه ميالاً للعيش في جماعة. وقد أكدت أبحاث

المجتمع - وهذا "التباعد" هو الذي يخلق "الفراغ" أو "المساحة الفالية" التي يستطيع الإنسان الفرد فيها أن يتحرك بحرية وإرادة، وأن يصدر أحكامه ويصدر قراراته بحرية وأن "يتفاعل" مع المجموعة ويكون هويته - أو عن "العالم الرمزي المعاني"؛ أى المفصلة - وهذا "التباعد" هو الذي يؤدي لتكوين الهوية الجماعية عن طريق أخذ مسافة من المفصلة الغامضة والنظر إليها من بُعد ويضمها في صورة "النسبية"، وليس صورة الإطلاق. كما يتحدث هابرماس أيضاً عن "الهوية ما بعد التقليدية"، وبناء على هذا التقسيم فإن كلا نوعي "الهوية" اللذين تحدثنا عنهما هنا يمكن وضعهما في خانة "الهوية التقليدية" - حسب مصطلحات هابرماس. أما "الهوية ما بعد التقليدية" فيمكن اعتبارها - في مقابل ما ذكر - أنها تمثل تصرفاً يتم حسب قوانين العقل العامة. ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن الربط بين هذا التصرف العقلاني من جانب وبين مصطلح "الهوية" من جانب آخر، هل من علاقة بين العقل من جانب والهوية من جانب آخر؟ الإجابة على هذا السؤال تبقى - على أية حال - غير واضحة، ويبدو أن الهويات الجماعية تحمل في ثناياها دائماً عنصراً أو مساحة من اللاعقلانية. للمزيد طالع: "يورجين هابرماس" ١٩٧٦ م.

علم السلوك هذا التعريف: فغريزة الإنسان لبناء المجموعات تعتبر من المقومات الأساسية للوجود الإنساني على الإطلاق، كما أن المواقف والتصرفات المؤدية لتكوين المجموعات تعتبر من السلوكيات الأساسية للإنسان (قارن: أيل-أيسفيلد). ولكن هذه الغريزة الاجتماعية يشترك فيها الإنسان مع حيوانات أخرى. فهناك حيوانات أخرى تعيش في مجموعات، في قطعان، وحتى في "ممالك" مثل الذئاب والفيل. غير أن الإنسان يتميز عن كل الكائنات الأخرى التي تكون مجموعات - حسب تعريف "أرسطو" - بأنه هو الكائن الوحيد الذي يستخدم اللغة. فالإنسان إذن هو "الحيوان الذي يمتلك لغة" - بكلمات "أرسطو" "zoon logon echon"، وكلا التعريفين السابقين (الإنسان "ككائن اجتماعي سياسي"، والإنسان كحيوان يمتلك اللغة) يتصل كل منهما بالآخر: فاللغة هي أرقى عضو وأفضل وسيلة لتكوين المجموعات؛ فهي تجعل أشكال الاتصال التي يبنى عليها وجود المجموعات البشرية ممكنة.

## أ) الصور الرمزية للهوية

إن الوعي بالانتماء الاجتماعي الذي أطلقنا عليه مصطلح "الهوية الجماعية" يعتمد على مشاركة الإنسان الفرد في معرفة "مشتركة"، وفي ذاكرة "مشتركة" أيضا، تمثل ذاكرة المجموعة ككل. هذه المعرفة "المشتركة" وتلك الذاكرة يتم نقلهما وتبادلها بين أفراد المجموعة عن طريق التحدث بلغة مشتركة، أو بتعبير أشمل: عن طريق استخدام نظام إشارات مشترك<sup>(١٤)</sup>؛ لأن وسائل التعبير لا تقتصر على الكلمات والجمل والنصوص، بل تشمل أيضا الشعارات والرقصات والنقوش والزخارف والأزياء الشعبية

(١٤) من المعروف أن اللغة في علم "السيميوطيقا" ما هي إلا نظام معقد من الإشارات التي يفهم من خلالها البشر، فاللغة ما هي إلا رموز وإشارات للأشياء الموجودة في العالم الخارجي من جانب، وللمعاني أو التصورات الموجودة في الرأس من جانب آخر. فاللغة وسيلة واحدة من وسائل التعبير الكثيرة، والتي يمكن أن تكون إشارات أو علامات أو رسومات أو حتى أماكن جغرافية بأكملها. والفرق هو أن اللغة ربما تكون من أكثر الوسائل التعبيرية وضوحا واستخداما عن غيرها. وبهذه النظرة تكون الحضارة -أية حضارة- ما هي إلا عالم معقد أيضا من الرموز والإشارات. فالحضارة في حد ذاتها ليست "تابقة" من الثوابت، وإنما هي نظام من الرموز والإشارات لمعاني وتراكيب قيمية معينة. وهذا يمكن من النظرة التفسيرية التجريبية للحضارة. ويوجد =



والوشوم والأكل والشرب والتماثيل والصور والمناظر الطبيعية وعلامات الطرق والحدود. كل هذه الأشياء يمكن أن تتحول إلى إشارة تكون كوداً أو شفرة لوحدة واشتراك المجموعة. فليست الوسيلة التعبيرية في حد ذاتها هي الفيصل، بل الأساس هنا هو وظيفة الرمز الحضارية، وتركيب الإشارة نفسها. المهم هنا هو المعنى الحضارى الذى يؤديه هذا الرمز، وكيفية تركيب الإشارة من الوجهة الحضارية؛ لذا نريد أن نسمى هذا المركب، أو هذه الكتلة المتمثلة في كم الوحدة، أو المشاركة هذه بين أفراد المجموعة والمنقولة بشكل رمزى، نريد أن نسمى هذا بـ "الحضارة"، أو بتعبير أدق نريد أن نسميه بـ "التكوين الحضارى". فوجود "هوية جماعية" له ما يقابله على الناحية الأخرى من "تكوين حضارى" مناسب، يؤسس لهذه الهوية ويقوم - وهذا هو الأهم - بإعادة مونتاجها من جديد؛ أى: بإعادة إنتاجها مرة أخرى. "فالتكوين الحضارى" هو إذن الوسيلة، أو الأداة التى من خلالها يتم بناء "الهوية الجماعية"، ويمكن الاحتفاظ بها على مر الأجيال.

ويسبب تأسيسها وتعريفها الرمزى - وليس البيولوجى - فإن تكوينات المجموعات البشرية تكون دائما ذات تنوع كبير، فالإنسان ليس قادرا على أن يعيش في "جماعات" ذات أحجام مختلفة فحسب - بداية من القبيلة أو السلالة التى تضم بضعة مئات إلى ألف فرد، وانتهاء بالدولة التى تشمل الملايين، بل المليارات من البشر - بل يستطيع الإنسان في الوقت نفسه أن يكون عضوا في تجمعات بشرية مختلفة، ابتداء بالعائلة والحزب والمجموعة الوظيفية ... إلخ، وانتهاء بالانتماء لدين معين ولأمة معينة. وطبقا

اليوم فرع خاص متطور جدا من فروع علم "السيميوطيقا" يعرف باسم "سيميوطيقا الحضارات"، يبحث في الحضارات من ناحية كونها نظاما للإشارات ومن ناحية كونها رموزا سيميوطيقية. للمزيد حول هذه الدراسات، قارن أعداد مجلة: Zeitschrift fuer Semiotik, Stauffenburg Verlag, Tuebingen، وتحسوى هذه المجلة على دراسات قيمة في مجال "السيميوطيقا" بصفة عامة و"سيميوطيقا الحضارات" بصفة خاصة (طالع أعداد الأعوام ١٩٩٠ - ١٩٩٨). كما توجد دراسات متفرقة أخرى، قارن مثلا: Koch, Walter A.(ed.): Auch: derselbe: Aspekte .Evolutionaere Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag,Bochum, einer Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag,1990. والدراسات في هذا المجال أوسع من أن يشملها حصر في مامش كهذا. (المترجم)

لهذا فإن التكوينات الحضارية ذات تنوع كبير ، وهي أيضا - قبل كل شيء - متعددة الأشكال، أو ذات أنظمة متعددة. ففي داخل الحضارة الواحدة - على اعتبار أن الحضارة هي التكوين الأكبر، أو الصورة الكبرى التي تستوعب كل التكوينات الحضارية المصغرة - يوجد كم كبير من التكوينات الحضارية التحتية. وكل هذه الصور المصغرة تندرج تحت سقف التكوين الحضارى الأكبر، وهو ما نسميه بالحضارة نفسها. وما يمكن أن يحدث هنا هو أن التكوين الحضارى لمجتمع قبلى مثلا من الجائز أن يكون أقل تعددية في الشكل؛ أى: من الممكن أن يكون أكثر وحدة في الشكل عن التكوين الحضارى الخاص مثلا بحضارة كتابية لمجتمع "ما بعد التقليدية" (posttradi- (lonell) ، وكلما زادت الحضارة تعقيدا؛ أى كلما أصبحت الحضارة أكثر ثراء بالتكوينات الحضارية التحتية، أو بالأنظمة التحتية، كلما أصبح وجود وظائف ومؤسسات للترجمة الداخلية، والتفاهم بين نظم الحضارة المختلفة أكثر ضرورة.

## ب) دوران وتداول المعنى الحضارى

الحضارة يمكن تعريفها بأنها تشبه جهاز المناعة في الإنسان، أو بأنها تمثل نظام الهوية بالنسبة للمجموعة الذى تتكيف معه وتذوب فيه. ونريد الآن أن نسأل عن الطرق التى تؤدي بها الحضارة وظائفها. وهنا أيضا نجد أنفسنا أمام تشابه مدهش وتواز غريب مع جهاز المناعة البيولوجى عند الإنسان: إذ لا يمكن وصف وظيفة الجهاز المناعى، وحتى الحضارى منه، بمصطلح أنسب من مصطلح "التداول" أو "الدوران". فتماما كما أن الأداء الجماعى، والتوافق بين الخلايا الثابتة والخلايا المتحركة في جسم الإنسان ينشأن الهوية الجسدية للإنسان، ويحفظانها (بالمفهوم الحضارى: يعيدان إنتاجها من جديد) أو بتعبير آخر: كما أن الأداء الجماعى والتوافق داخل جسم الإنسان ينتجان التكامل العضوى والاتساق داخل الإنسان عن طريق الإنشاء المستمر للعديد من الاتصالات بين الخلايا بعضها البعض، فإنه يتم أيضا تكوين "الهوية الاجتماعية" وإعادة إنتاجها من جديد عن طريق التفاعل الاجتماعى، والإنشاء المستمر للعديد من الاتصالات داخل المجموعة. والشئ الذى يتم تبادله وتداوله بين أفراد

المجموعة عن طريق مثل هذا التفاعل الاجتماعي، وتلك الاتصالات المستمرة هي المعنى الحضارى المشفر، والمنطوق به في اللغة المشتركة والمعرفة المشتركة والذكرى المشتركة للمجموعة. فالمعنى الحضارى المشفر يمثل الخزين أو الرصيد من القيم والتجارب والتوقعات والتفسيرات المشتركة، الذى يكون "عالم المعانى الرمزي"، أو "صورة العالم" بالنسبة لمجتمع ما.

فمن خلال تداول المعنى المشترك بين أفراد المجموعة ينشأ ما يسمى "بالمعنى العام" أو "بالمصلحة العامة" لهذه المجموعة. فيتكون لدى كل فرد من أفراد المجموعة علم أو معرفة بأولوية الكل، بالمصلحة العامة للمجموعة، بأحقية المعنى الحضارى العام للمجموعة قبل أى معانى فردية أخرى. وبهذا ينشأ إدراك لدى كل فرد بأن الكل مقدّم على الجزء، ويأن مصلحة المجموعة تأتى أولاً، وأن الرغبات والفرائز والأهداف الخاصة بالفرد يجب أن تخضع لمصلحة الكل؛ ولهذا يعتبر "الجشع"، والثراء، والزيادة على حساب الآخرين، فى كثير من التعاليم الأخلاقية للحضارات - مثل الحضارة المصرية القديمة، وأيضاً فى تعاليم كل الحضارات الأصيلة - من أكثر السيئات مقتاً. وحتى هذا المثال أيضاً (مثال الجشع) له ما يقابله فى علم الميكروبيولوجيا من تشابه وتواز مدهش حقاً: فالإنسان "الجشع" يعتبر بشكل ما "خلية سرطان" المجتمع. وقد وقعت يدى بعض الصدف على أحد التقارير حول أحدث ما وصل إليه العلم فى مجال بحوث السرطان، يتضمن الاقتباس التالى: "من المألوف أن كل خلية من خلايا الجسم تخضع بحزم لمصالح الكائن الحى ككل. ولا تستطيع أية خلية من خلايا الجسم أن تفلت من هذا النظام الصارم بسهولة، وتقوم بتنشيط خاصة بها بعيداً عن نظام المراقبة العام للجسم؛ إذ إن هناك شبكة كاملة من الرقابة تهتم بأن تجعل كل خلية تعيش فى توافق ووثاق مع بقية أجزاء الكائن الحى"<sup>(١٥)</sup>، هذه الشبكة من نظم الرقابة لها أيضاً ما يشبهها فى المجتمع، وتعنى أيضاً بأن تجعل "المصلحة العامة" للمجموعة، "المعنى العام" الذى تتداوله المجموعة، يسود فوق "المصلحة الخاصة" للفرد، فوق طموحات الفرد ومزاجه الخاص.

--

(١٥) "باربارا هوبوم - Barbara Hobom": سرطان الأمعاء - نهاية تغير مرحلي فى الوراثة، ظهر فى جريدة فرانكفورتر ألكميته بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٠ م.

فعلى مستوى المجتمعات البسيطة والتجمعات البشرية التى تعيش "وجها إلى وجه" يكون الحديث والتخاطب بين أفراد المجموعة بعضها البعض هو أهم الصيغ التى يتم بها تداول هذا "المعنى الاجتماعى". فالتراكيب الاجتماعية هنا تكون واضحة وغير معقدة؛ ولذا يتم تداول هذا "المعنى العام" للمجموعة باستخدام وسيلة اللغة. فاللغة هى من أعرق وأكثر الوسائل شيوعا لنسج تراكيب الواقع الاجتماعية<sup>(١٦)</sup> فمن خلال الحديث والكلام يتم إنشاء عالم اجتماعى، ويمكن أيضا من خلال الكلام والتخاطب الاحتفاظ بهذا العالم ويقاؤه على قيد الحياة<sup>(١٧)</sup>، حتى أن الإنسان يجوز أن يتصور أن

(١٦) من المعروف أن هناك جدلا فلسفيا أدبيا كبيرا، يحتدم الآن فى كثير من الأندية الفكرية الأوروبية حول قضية "الواقع - die Wirklichkeit" وجوده، ويدور هذا الجدل بصفة خاصة فى أروقة المدرسة البنوية، وما بعد البنوية والمدرسة التركيبية، وتيار هذا الجدل يأتى أساسا من مدرسة "باريس" (جاك بربدا وميشيل فوكو ويوليا كريستيفا وجون فرانسوا لوتارد)، ولكنه يعود أيضا بمفاهيمه إلى فلاسفة من أمثال "نيتشه" وعلماء اجتماع من أمثال "كلود ليفي-شترانس"، وسرعان ما شمل الآن كل التيارات الفكرية المتمثلة فى برنامج "الحداثة وما بعد الحداثة"، والفكر "السيمبويكى" اللغوى والمضارى. ويتلخص فكرة هذا الجدل فى أن "الواقع" - فى حد ذاته، ككاشفة من الثوابت - ليس موجودا، وأن عصر فكر "الثوابت" قد انتهى، منذ كسر "نيتشه" كل القوالب، والأفكار الفلسفية السابقة. فلا يوجد شيء اسمه "واقع"، "الواقع" هو خرافة، خيال وهم. وإن ما نراه نحن أمامنا فى العالم الخارجى ما هو إلا تركيب اجتماعى، ما هو إلا نسج من لغة وتصورات ومعان مشفرة فى هذه الرموز الكثيرة التى تحيط بنا، والتى كان من الممكن أن تكون غير هذا، لولا أن البشر اصطالحوا عليها فى فترة تاريخية معينة؛ ولذا نرى أن كل فترة تاريخية لها رموزها الخاصة، ولها أيضا شفراتها الخاصة التى تجمع فيها تراكيبها الاجتماعية والواقعية والمضارية - وهى بدورها فى حقيقة الأمر مجرد اصطلاح. لكل فترة "الواقع" الخاص بها، بل لكل إنسان "الواقع" الخاص به - حسب النظرة "الإبستمولوجية" المعرفية لكل إنسان. فالواقع كما قلنا ويأتى المضاربة أيضا، ما هما فى واقع الأمر إلا تراكيب اجتماعية ونسج اصطلاحى كبير يعيش فيه الإنسان. بهذا التصور يتهاوى التفريق المألوف الذى أسست له فلسفة عصر "التنوير" فى القرن الثامن عشر بين "الخيال" و"الواقع". فحين "الخيال" وأين "الواقع" عندنا؟ طالما أن الإنسان يعيش فى تراكيب اجتماعية دائمة، وفى "مونتاجات" وتلفيفات مستمرة للواقع، فى إعادة إخراج دائم للواقع وفى نصوص حضارية لا متناهية. فالإنسان - كما يقول "هابرماس" - "أسير كل هذه الأنسجة" التى لا يستطيع الفكك منها. ولا تخفى خطورة هذه النظرة بالنسبة لعلم الأدب ولعلم الحضارة بصفة خاصة. فمدرسة "ما بعد البنوية" - Poststrukturalismus - غيرت موضع كل إنتاج أدبى، وجعلت من الضرورى إعادة الحساب فيما يتعلق بكل المعالجات الأدبية السابقة، وفرضت تحديا كبيرا على علم الأدب الحديث. حول هذه القضايا جميعا انظر كتابنا: "فكر الحداثة وما بعد الحداثة. قضية الواقع وجود الإنسان. دراسة فى علم الأدب" (تحت الطبع) (الترجم).

(١٧) حول هذه النظرية الخاصة "بالتركيب أو بالمنتاج الاجتماعى" باستخدام وسيلة اللغة (نشأة أو تركيب "الواقع" باستخدام اللغة) والتى تعود فى أصلها إلى أفكار "فيتجنشتاين - Wittgenstein"، وأيضا إلى "الفريد شوتس - Alfred Schuetz" قارن: "جى. شوتتر - J. Schotter". ١٩٩٠ الذى يورد المزيد من المصادر حول هذه القضية.

هذا العالم حقيقي. غير أن وسائل التداول الاجتماعى "المعنى الحضارى" المؤسس للمجموعة لا تقتصر فقط على اللغة. بل إن أكثر وسائل التداول والربط الاجتماعى وتكوين الهوية أصالة وأعظمها أثرا هى فى مجالى الاقتصاد وصلات القرابة. وقد قام "م. ماوس" (١٩٦٦) ببحث الأهمية الاتصالية لتبادل البضائع داخل التجمعات البشرية، ثم جاء "م. زالينس" (١٩٧٢) وبنى على أفكار سابقه، وواصل أبحاثه فى هذا المجال. وقد توصل كلاهما إلى أن عملية تبادل البضائع داخل التجمعات البشرية - كوسيلة من وسائل التداول والربط الاجتماعى - تربط بدورها الإنسان الفرد داخل نظام من العلاقات الاجتماعية والتبعيات والمراعات المتبادلة من قبل جميع الأطراف والمسئوليات الجماعية. كما كشف "كلود ليفى - شتراوس" (١٩٤٨) عن الأهمية الحضارية والاجتماعية لنظم القرابة، وقواعد الزواج داخل الجماعات البشرية. واعتبر "ليفى- شتراوس" تعريم المعاشرة الجنسية لذوى القربى مكسبا حضاريا مركزيا. ففى هذا التحريم نقرأ أيضا نوعا من إحباط محاولة الاكتفاء الذاتى داخل مجال ضيق، والاقتصار على قضاء الفريضة الجنسية داخل إطار ضيق، ونقرأ فيه أيضا محاولة فرض تحالفات أشمل وتبعيات وعلاقات متبادلة على إطار أوسع خلف إطار العائلة الضيق من أجل إنتاج هويات المجموعات البشرية؛ أى من أجل بناء وتأسيس الهوية الحضارية الاجتماعية للمجموعة. وهكذا نرى أن "المعنى العام" الذى يتداول داخل المجموعة، وأن "المصلحة العامة" للمجموعة، يتم تطبيقهما فى الوقت نفسه على أرض الواقع أيضا.

إن المعرفة الحافظة لهوية المجموعة، والتى نجعلها هنا فى مصطلح "المعنى العام" أو "المصلحة العامة" للمجموعة، هذه المعرفة تشمل إطارين أو قطبين مختلفين عن بعضهما البعض اختلافا كبيرا. ويمكن أن نجعل هذين القطبين فى المصطلحين التاليين: نريد أن نطلق على الأول منهما مصطلح "الحكمة"، وعلى الثانى مصطلح "الأسطورة". وسوف أشرح فيما يلى ما أعنيه بهذين المصطلحين. فعلى مستوى الصور والأنماط البسيطة نجد أن المصطلح الأول ("الحكمة") يناسبه فى اللغة "المثل"، والمصطلح الثانى ("الأسطورة") يناسبه فى اللغة أيضا "الحكاية أو القصة". فمعروف أن "الأمثال" تتعلق بصفة خاصة "بالمعنى العام" للمجموعة باعتباره يمثل "النطق العام"

لها (Common Sense) (١٨)، وهدفها الأساسي هو ممارسة التضامن داخل المجموعة، وتطبيقه على أرض الواقع، حتى - كما يقول الاقتباس الذي أوردناه أعلى - تكون كل خلية في توافق ووثاق مع بقية أجزاء الكائن الحي. فال موضوع هنا يتعلق بقيم وبأعراف، بقواعد إنجاز التعايش اليومي بين أفراد المجموعة، بئاساسيات وبديهيات السلوك الاتصالي داخل المجموعة. ونريد أن نجمل هذه الوظائف جميعها في مصطلح "التقعيدات أو المعياريات". فالنصوص "المعيارية" أو "التقعيدية" تجيب على السؤال: "ماذا ينبغي لنا أن نفعل؟". فهذه النصوص تساعد في إصدار الأحكام، وتكوين الآراء وفي الاهتمام إلى الصواب، والوصول إلى جادة الحق، وفي اتخاذ القرارات. فهي تنقل لنا المعرفة التي تساعدنا في الاهتمام إلى الوجهة السليمة، وترشدنا الطريق إلى التصرف السليم. "طريق الحياة" - هذه الكلمة تعتبر من أكثر الاستعارات انتشارا في اللغة المصرية القديمة "لأدب الإرشاد"، وكلمة "تاو" الصينية، والتي تعني "طريق"، تشير أيضا إلى الاتجاه، نفسه والمصطلح العبراني "حلقا" (١٩) والذي يمثل مبدأ التفسير "التقعيدى" للكتاب المقدس والممارسة الأصولية الدينية، مشتق من الفعل "خلق" بمعنى "ذهب أو دار" (٢٠). فنرى هنا في كل هذه الأمثلة أن الأمر يدور في مجمله حول "تقعيدات" أو "معياريات"، وحول أساسيات وبديهيات، وحول أصول وقواعد، وأيضا حول تداول وبران هذه المعاني داخل المجموعة، وكلمة "حلقا" والفعل "ذهب" أو "دار" يفيدان هذا المعنى.

أما الوظائف الأخرى للمعرفة المحافظة لهوية المجموعة (جانب "الأسطورة") فنريد أن نجملها في مصطلح "التشكيلات" أو "التكوينات". فالنصوص "التشكيلية" أو "التكوينية" -

(١٨) للاستزادة انظر: "كليفورد جيرتز - Cleford Geertz ١٩٨٣، وأيضا مقالات كل من ب. لانج - B. Lang و ت. سوندرماير - Th. Sundermeier في: آ. أسمن، ١٩٩١.

(١٩) "الحلقا - Halakha" هي النصوص "التقعيدية"، نصوص الشريعة عند اليهود، على العكس من "الهجداه - Haggadah" التي تشتمل على الأدب الوعظي الإرشادي، التي تعني بالجانب السلوكي التربوي. "الحلقا" هي نصوص الشريعة، و"الهجداه" هي النصوص الإرشادية. (المترجم)

(٢٠) وقد استطاع عالم الآشوريات ت. أبوش - T. Abush أن يثبت وجود "ظواهر مماثلة لمصطلح الحلقا في الحضارة البابلية في المؤتمر السنوي للجمعية الآشورية الذي عقد في العام ١٩٧٧ في مدينة بوسطن. قارن أيضا: م. فيشبان - M. Fishbane ١٩٨٦، ص ٩١ : ٢٨٠.

على سبيل المثال أساطير القبائل القديمة، أو ملاحم الأبطال أو كتب الأنساب - تجيب على السؤال: "من نحن؟". فهي تساعد في تعريف الذات، وفي إدراك الهوية، وتنقل لنا معرفة حافظة للهوية، وتشجع على السلوك الجماعي عن طريق رواية القصص والحكايات التي "تسكن" فيها أفراد المجموعة معاً، والتي تمثل أساس وجودها وماضيها<sup>(٢١)</sup>. وقد أجملنا في موضع سابق من هذا الكتاب الإشارات والنوافع التي تنطلق من مثل هذه الحكايات المؤسسة والمؤصلة حضارياً في مصطلح "الديناميكية الأسطورية"<sup>(٢٢)</sup>.

### ج) التراث: الاتصال الاحتفالي والإجماع الحضارى القائم على الطقوس

العلاقة بين الأساطير والهوية علاقة واضحة وظاهرة. فالأساطير تجيبنا على السؤال: من نكون، ومن أين أتينا، وأين موقعنا في الكون، وهي تحفظ لنا الموروثات المقدسة التي تؤسس عليها مجموعة ما وعيها وإدراكها بوحدها وخصوصيتها؟ (ر. شوت ١٩٦٨). "الحكمة" ("التقعيدية" أو "المعيارية") - انظر أعلى - تضع وتؤسس لصور الحياة (كالعادات والتقاليد)، أما "الأسطورة" ("التشكيلية" أو "التكوينية") فهي - على العكس من ذلك - تضع وتؤسس لتفسيرات الحياة. ولكن الفرق الحاسم بين "الحكمة" و"الأسطورة" يظهر بوضوح عندما نتأمل صور تداول كل منهما داخل المجموعة: "فالحكمة" يتم تداولها داخل المجموعة في أشكال الاتصال اليومي (الحكم

(٢١) يميل بعض الباحثين إلى ربط الوظيفة "التشكيلية" أو "التكوينية" للمعرفة الحافظة للهوية، بصفة خاصة في صورها الأصلية المبكرة - وهذا بسبب طبيعتها الروائية القصصية - بالبدا الآخر للتفسير العبراني للكتاب المقدس، وهو مبدأ "الهجداه" - (H)aggadah - مبدأ الأدب السلوكي الإرشادي في التوراة، أدب المواظ والحكم والأساطير والقطب والحكايات والقصص، وهذا النوع من التفسير التوراتي يتعلق - كما نرى - بشكل مباشر بالحكايات والقصص. للمزيد، قارن: م. فيشبان - M. Fishbane، ١٩٨٦، ص ٢٨١ - ٤٤٢.

(٢٢) المصطلح هو "Mythomotorik". راجع معنى هذا المصطلح بالتفصيل في الفصل الأول، النقطة ٣، رقم ٧. (المترجم)

والأمثال)، أما "الأسطورة" - فعلى العكس من ذلك - يتم تداولها بين أفراد المجموعة في صور الاتصال الطقوسي. فتداول المعرفة الحافظة للهوية ذات النوع "التشكيلي" أو "التكويني" (أي "الأسطورة") قضية تخص مواقف الاتصال الطقوسي وحده. هذه المواقف يجب النظر إليها على أنها نوع من "المؤسسات" الخاصة بهذا النوع من التداول؛ أي على أنها مؤسسات حضارية رسمية، وقنوات لمثل هذا التداول. فالمعنى الحضاري لا يتداول نفسه بنفسه، ولا يعيد إنتاج نفسه بنفسه، بل لابد من تداوله وإخراجه إلى الوجود.

ولذا يجب علينا في سياق مشكلة الهوية أيضا - الذي نحن الآن بصدد - أن نرجع مرة أخرى إلى قضية "الشعائر والطقوس" في الحضارات، والتي سبق لنا أن تطرقنا إليها في سياق "ثقافة التذكر" - الشعيرة كوسيلة من وسائل الذاكرة الحضارية على النقيض من الذاكرة الاتصالية<sup>(٢٣)</sup>؛ وأيضا في سياق "الحضارة الكتابية" (الإجماع الشعائري في مقابل الإجماع النصي)<sup>(٢٤)</sup>؛ فوظيفة "الشعائر والطقوس" الأساسية هي الاحتفاظ بنظام الهوية الخاص بالمجموعة، والبقاء به على قيد الحياة، فهي تمكن أفراد المجموعة من المشاركة في المعرفة المهمة للهوية. فعندما تقوم الشعائر أو الطقوس بالحفاظ على "العالم" على قيد الحياة، ويحميته من الانهيار، فإنها بهذا تنشئ وتؤسس وتعيد إنتاج هوية المجموعة؛ لأن المعنى الحضاري بالنسبة للإنسان "القديم" (الإنسان في الحالات الحضارية الأولى) يرادف عنده الواقع "المعاش" أو "النظام" على الإطلاق. فالإنسان الطقوسي أو التجمعات البشرية الطقوسية تعتبر المعنى الحضاري الذي يؤديه الطقس، والمغزى الكامن في الشعيرة نفسها هو نفسه الواقع، وهو أيضا نفسه نظام الحياة، وليس هناك فصل بين الواقع "المعاش" وبين المعنى الحضاري الذي يحمله الطقس في داخله<sup>(٢٥)</sup>، هذا النظام يجب الآن الحفاظ

(٢٣) راجع الفصل الأول، النقطة الثانية "صور التكرار الجماعية". (المترجم)

(٢٤) راجع الفصل الثاني "الحضارة الكتابية". (المترجم)

(٢٥) في رأينا أن هذا الانقسام الحادث بين الواقع من جانب، وبين المعنى الحضاري المتمثل في الطقس من جانب آخر هو خاصية من خصائص المجتمعات الكتابية، ونتيجة من نتائج دخول الكتابة إلى =



عليه "طقوسيا" وتجب إعادة إنتاجه باستمرار في مقابل "اللانظام"، الفوضى المنتشرة في كل مكان في الاتصال اليومي، وأيضا في مقابل الاتجاه نحو الانهيار والاضمحلال. فهذا "النظام" ليس موجودا بنفسه - هكذا ببساطة، وإنما يحتاج إلى "الإخراج" الطقوسي، وإلى الإفصاح عن نفسه في شكل "الأسطورة". الأساطير تنطق بهذا "النظام"، والشعائر تنتجه وتخرجه إلى حيز الوجود (قارن: ج. بلاندير ١٩٨٨). "النظام": أي نظام الحياة، طريقة الحياة وصورتها، "النظام" الذي يمثل المعنى الحضاري بالنسبة للمجموعة، والذي يعد - بالنسبة للمجموعة - نظاما مطلقا للعالم كله، هذا "النظام" ينقسم إلى مظهرين أو جانبين: جانب الحياة اليومية لعالم حياة المجموعة؛ وهذا المظهر يشكله وينظمه "المعنى العام" المتداول داخل المجموعة. والمظهر الآخر أو الجانب الآخر هو الخاص بجانب "العيد" أو المظهر "الاحتفالي" للمخزون المعرفي المشترك للمجموعة، والذي يعتبر ذا أهمية أساسية بالنسبة للهوية. هذا الجانب هو جانب "الذاكرة الحضارية" التي تجرى في الاتصال داخل المجموعة بشكل "احتفالي" طقسي<sup>(٢٦)</sup>، ونستطيع الآن أن نخرج بالمحصلة التالية من هذه الصورة

**المضاربات - حسب فهمنا للنص.** فكما سبق أن رأينا في الفصل الخامس "بالإجماع النصي الكتابي" أن اختراع الكتابة، وتثبيت المعاني الحضارية في شكل حروف كتابية، والانتقال من "الإجماع الحضاري التام" على الطقوس إلى "الإجماع الحضاري القائم على النصوص" قد أحدث ثورة كبيرة داخل المجتمعات والحضارات، وأحدث أيضا "شرخا" كبيرا "قطيعة معرفية" في تيار التاريخ، سبب تلك "الثقوة" التي يتحدث عنها علماء التاريخ وعلماء الحضارة وعلماء الاجتماع. ونذكر في هذا الصدد بالتقسيم الشهير الذي وضعه "كلود ليفي شتراوس" للمجتمعات: حيث قسم المجتمعات إلى "مجتمعات باردة" ومجتمعات ساخنة" (راجع الفصل الأول)، فبدلا من "الطقس" والمعبود داخل الآن النص والمفسر ليحملا "المعنى الحضاري". وبهذا لم يعد "المعنى الحضاري" ملتبسا "بالواقع" كالتصاق "الطقس" أو التسمية به، فنحن نتصور أن "المعنى الحضاري" في المجتمعات "الطقوسية" كان مباشرا، بينما في المجتمعات الكتابية يتم استخراجه بواسطة، هذه الوسيلة هي سلطة "المفسر" أو "المؤول". (لترجم)

(٢٦) أرجع مرة أخرى إلى الفرق الذي وضعه المؤلف بين "الذاكرة الاتصالية" - التي تقوم على مظاهر الاتصال اليومي بين أفراد المجموعة، الحياة اليومية، الاتصال غير المنتظم، القائم على الصدفة، غير المرتب، اتصال المواقف العفوية، غير "القديم" - وبين "الذاكرة الحضارية" ذات الطابع الطقسي، المنتظمة في مظاهر

المجردة: في المجتمعات غير الكتابية تكون الوظيفة المناطة بالطقوس، وبالاتصال الاحتفالي الطقسي هي تداول وإعادة إنتاج المعرفة الحافظة للهوية؛ إذ يوجد هناك ترابط وثيق ومنظم بين الاتصال الطقسي من جانب، وبين الهوية من جانب آخر. فالطقوس هي القنوات، هي "الشرايين" التي يجري فيها المعنى الحافظ والمؤمن للهوية. يمكننا أن نقول: الطقوس هي "البنية التحتية" لنظام الهوية. فالهوية الاجتماعية هي مسألة "اتصال" مميز، من نوع خاص، بعيد عن الحياة اليومية، يتم تشكيله بشكل طقسي احتفالي. في المجتمعات غير الكتابية، وفي تلك المجتمعات التي تقوم على "الإجماع الشعائري الطقسي" بالرغم من استخدام الكتابة - كمصر القديمة مثلا - في كل هذه المجتمعات يعتمد اتساق المجموعة وترابطها على مبدأ التكرار "الشعائري الطقسي"، ويكون هذا الاعتماد أيضا على مستوى الزمن: على المستوى الأفقي (مستوى جميع الأحداث في فترة زمنية معينة)، وعلى المستوى الرأسي (مستوى جميع الأحداث عبر العصور، في اتجاه عمق الزمن).

## II - التكوين الإثنولوجي للمجموعة باعتباره شكلا من أشكال التصعيد،

### للتراكيب الأساسية الخاصة بالهوية الجماعية.

في القسم الأول من هذا الفصل أوضحنا أن الهوية مسألة معرفة ووعي، ومسألة انعكاس اجتماعي، ثم تطرقنا إلى السؤال الخاص بالأمور التي ترتبط بها هذه المعرفة في المجتمع، وبيننا الأشياء التي تنصب عليها هذه المعرفة أساسا. وخلصنا إلى أن الحضارة هي التعبير الشكلي والمضموني الخاص بهذه المعرفة. فمركب "الحضارة" في

الأعياد والاحتفالات، ذات الإيقاعات الزمنية المحددة (تحدد إيقاعاتها بدورة الأعياد والاحتفالات؛ حيث يتم إخراجها وإعادة إنتاجها) المرتبة والموطة في القدم. هذه "الذاكرة" ذات علاقة وثيقة بالأسطورة. راجع أيضا آراء "موريس هاليفاكس" حول هذا الموضوع، وتقسيماته في هذه القضية. وقد سبق الحديث عنها في سياق "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية" في الفصل الأول. (المترجم)

أى مجتمع هو الصورة الشكلية التى تظهر بها هذه المعرفة، والتى تتداول فيها بين أفراد المجتمع.

وعلى مستوى التراكيب الأساسية للحضارة يسود هناك توافق تام بين التكوينات الاجتماعية (الإثنية) والسياسية والحضارية. هنا يكون كل شيء مساو ومتوافق مع الآخر: المعنى الحضارى يتطابق مع الأفراد، ويتطابق مع الواقع. فليست هناك أشكال زائدة لهذه التراكيب الأساسية يمكن أن تسبب خللا أو عدم توافق. هنا يعيش أفراد المجموعة فى اتصال يتم فى صورة "وجه لوجه" بمعنى أنهم يعيشون عندئذ - إذا كانوا يعيشون حياة استقرار وليسوا رحلا - فى مجتمع عمرانى، مجتمع المجموعات السكنية الموحد. ويكون انتماءهم الاجتماعى فى هذه الحالة منظم أيضا عن طريق قواعد الزواج<sup>(٢٧)</sup>. فكلهم منتمون وتابعون للمجتمع عن طريق هذه القواعد الأساسية. والتجمعات من هذا النوع تشمل قدرا محددا من البشر، قلما يتعدى بضعة آلاف. ولا تزال حتى اليوم معظم التكوينات اللغوية والحضارية والإثنية الموجودة على ظهر الأرض تعيش فى هذه "التفصيلة". وفى هذا "المقاس" الذى يمكن أن نسميه بأنه "مقاس" أو "تفصيلة طبيعية". لا تزال معظم التجمعات البشرية تعيش حتى اليوم بهذه الصورة الأساسية "الطبيعية". وكل ما يزيد على هذه الصورة الأساسية الطبيعية، كل ما يعلو فوق التراكيب الأصلية الأولية للحضارة، ما هو إلا نتيجة "زيادة هذه التراكيب" و"تصعيدها"، ما هو إلا أشكال زائدة "وصيغ تفعيلية" للتركيب الأساسى للحضارة، ما هو إلا نوع من مضاعفة التراكيب الأولية. ومثل هذه الأشكال الزائدة ليست فى حقيقة الأمر أصلية، وإنما يمكن إرجاعها إلى "أصل"، وهى بالتالى - باعتبارها كذلك - ليست مستقرة فى جوهرها، وتحتاج دائما إلى دعائم وتثبيتات خاصة. وهنا - فى هذه الحاجة - يكمن واحد من الدوافع المميزة التى تدفع إلى تكوين الهويات الجماعية، كما سنرى هذا بشكل محدد فى الصفحات التالية. ولكن بشكل عام يمكن أن نقول: إن الأشكال الزائدة على التراكيب الأساسية للحضارة تسبب "عدم توافق" بين التكوينات

(٢٧) هناك وصف لثل هذه الصور الطبيعية للهوية الاجتماعية قام به ك. إ. مولر - K. E. Mueller

١٩٨٧، للمزيد حول هذا الموضوع قارن أيضا "ر. ريدفيلد - R. Redfield ١٩٥٥. يطلق "ف. ه. تينبروك - F. H. Tenbruck ١٩٨٦ (ص ٢٥٢ وما بعدها) على هذه الصور مصطلح "مبدأ المكنية".

الإثنية والحضارية والسياسية، وإن "عدم التوافق" هذا هو وحده الذى يطلق "الشرارة" لتلك الانعكاسية الاجتماعية التى تؤدى بدورها إلى فقدان فى بديهية الحضارة؛ وبالتالي تؤدى إلى نوع من الإدراك والوعى بالمعنى الحضارى الرابط بين أفراد المجموعة والمُلزم لهم، فقد سبق أن أثبتنا أن "الهوية الجماعية" لا تتكون بفعل نفسها، وأن الحضارة فى تراكيبها الأساسية لا يمكن أن تمنح مثل هذه الهوية؛ فاكْتساب هذه الهوية يتطلب خطوة أخرى، هى نوع من الانعكاس بين الأفراد، انعكاس المعنى الحضارى؛ وهى أيضا - قبل كل شيء - الخروج من طوق "بديهية" الحضارة وتفسير هذا الطوق؛ إذ طالما أن الحضارة "بديهية" بالنسبة لأفرادها، لا يمكن أن تمنحهم هوية جماعية على مستوى التراكيب الأساسية؛ ومن هنا كان لابد من إدراك المعنى الحضارى -أولا- الذى يتداول داخل المجموعة، وهذا الإدراك يأتى أولا - وقبل كل شيء - بتفسير "بديهية" هذا المعنى، عن طريق جعله معنى مسريحا، لا ضمينيا، عن طريق جعله موضوعا للبحث والدرس، عن طريق جعله أمرا يستوقف أفراد المجموعة، لا أمرا "بديهيًا" لا يسترعى سؤال أهد. وهذا كله يتم أيضا عن طريق انعكاسية هذا المعنى داخل المجموعة، والمسبب الرئيسى لهذه الانعكاسية هو - كما قلنا - "عدم التوافق" الناتج عن وجود الأشكال الزائدة فى الحضارة.

فعلى مستوى "الأشكال الزائدة المصعدة" يميل التحالف الأصيل بين التكوين الإثنى والتكوين الحضارى والتكوين السياسى إلى التحلل والتفكك ويصبح أمرا مشكلا. والمشاكل التى تنتج عن "عدم التوافق" هذا يمكن أن نجعلها فى مجموعتين: مشاكل تنجم عن الاندماج، ومشاكل تنجم عن التمايز الاجتماعى.

## ١ - الاندماج والمركزية الاجتماعية

عندما تجتمع مجموعات إثنية، وتتكتل فى بناء سياسى إثنى أكبر، أو عندما تتداخل مجموعات عرقية مع مجموعات سياسية عرقية أخرى عن طريق الهجرة، أو عن طريق الغزو، أو عن طريق أن مجموعة "تطفئ" على مجموعة أخرى حضاريا وتغطيها "وتعلو" فوقها؛ عندئذ تنشأ مشاكل "الاندماج" أو ما يعرف باسم مشاكل "التراكم الحضارى" - Akkulturation. وفى هذه الحالة تكتسب الحضارة "المسيطرة" - أو بالتحديد: التكوين الحضارى للجنس المسيطر - صلاحية وتسيدها فوق كل الأعراق

الأخرى، وتتصعد حضارة هذا الجنس لتصبح حضارة عليا - "Hochkultur"، وتهتمش بدورها كل التكوينات الحضارية الأخرى التي اعتلتها وارتفعت فوقها. وقد صاحب نشأة الحضارات الإنسانية الأولى خلق أشكال تنظيمية سياسية مستحدثة، كانت تعلو فوق القدر الطبيعي المكوف الذي يحتاجه الإنسان عادة في تموضعه الاجتماعي والحضاري على المستوى الأولي للحضارة؛ أي على مستوى التراكيب الأصلية للحضارة. فبناء كل الحضارات ("العليا") القديمة التي عرفتها البشرية كان دائما يتلائم مع خلق هذه الأشكال التنظيمية السياسية فوق التراكيب الأساسية للحضارة، فوق ما يحتاجه الإنسان أصلا "لعملية الاجتماعية" أو "عملية التحضر"<sup>(٢٨)</sup>. ولم تكن مهمة هذه الحضارات أو بالأحرى مهمة عالم المعاني الرمزي لهذه التكوينات الحضارية "المصعدة" بهذه الصورة تقتصر فقط على القيام بالوظائف الأنثروبولوجية الأساسية الخاصة بتمكين الاتصال والتفاعل الاجتماعي داخل المجموعة، ويخلق مسافة بين الأفراد والحياة اليومية من جانب، وبين الأفراد والبيئة المحيطة بهم من جانب آخر (وهي الوظائف الأولية للحضارة)، وإنما كانت تقوم - بجانب هذه المهمة - بمهام إضافية أخرى تتمثل في الحفاظ على هذه التكوينات السياسية داخل الحضارة، وفي "تثبيتها"؛ لأن هذه التكوينات تكون معرضة بدرجة كبيرة للانحيار، وأيضا تتمثل في دمج عدد كبير من التكوينات الحضارية الاجتماعية غير المتجانسة بشكل أو بآخر في

(٢٨) يمكن القول إن الحضارات الكبرى ("العليا") قامت على تراكيب تطو التراكيب الأساسية للحضارة، قامت على تراكيب "مصعدة" ومرتفعة إلى أعلى، فوق ما يحتاجه نوطن الإنسان الاجتماعي والحضاري في واقع الأمر. ففي كل مكان نجد في هذه الحضارات الأشكال الزائدة، نجد هذه الصيغ التنفيذية للتركيب الأساسي للحضارة، نجد هذه الزيادة، وهذه "المضاعفة" وهذا "العلو والارتفاع" في الحضارة، ويظهر هذا - على سبيل المثال - بوضوح في الأشكال التنظيمية السياسية، في للنظم السياسية التي وافقت نشأة هذه الحضارات. وسنذكر المؤلف بعض الأمثلة في هذا الفصل. حول كلمة "حضارة عليا" - "Hochkultur": لاحظ أن الكلمة الألمانية التي تحمل هذا المعنى تحمل أيضا في لغتها معنى "العلو والارتفاع" والزيادة (معنى التفعيل للتركيب الأساسي)، فكلمة "حضارة" بالألمانية هي "Kultur"، أما الشكل الزائد منها، "صيفتها التنفيذية" فهي "Hochkultur" أي: حضارة عليا، حضارة مرتفعة، حضارة تعلو فوق التراكيب الأساسية لكلمة "حضارة". قارن أيضا المصطلح الألماني: "gesteigerte Kultur"، "حضارة ذات تراكيب زائدة" أو "حضارة مصعدة إلى أعلى". (للترجم)

نسق حضارى موحد. ففي إطار مثل هذه الحضارة المصعدة بهذه الطريقة والمنقشرة عبر كل الطبقات، وعبر كل الأجناس داخل هذا النسق الحضارى، والمقسمة إلى "مناطق علوية" و"مناطق سفلية"، إلى "مركز" و"أطراف"، في إطار مثل هذه الحضارة تسير عملية "تموضع الإنسان داخل المجتمع - Sozialisation" في مسارات مختلفة ومتعددة التعاريف. فلم يعد الآباء، ولم تعد النسق الاجتماعية الأولية، هم الذين يديرون وينقلون المعرفة الحضارية، وإنما أصبحت تقوم بهذه المهمة مؤسسات وهيئات مناط بها هذه المهمة. كما يصبح عندئذ تحصيل المعرفة الحضارية أمرا شاقا وعسيراً. فالحضارة الآن -في مثل هذه الحالة- لم تعد هي "الشيء البديهي بعينه" كما يعرفها عالم النفس الاجتماعى "بيتر ر. هوفشتيتر - Peter R. Hofstaetter" أكثر من كونها "جوهرًا للشيء المضمّن والشيء الرفيع الراقى الذى يصعب تحصيله"، كما يفهمها عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية "آرنولد جيلين - Arnold Gehlen". يقول "جيلين": "إنها تلك الصور والأشكال التى تم تجريبيها واختبارها فى تأن شديد عبر القرون والآلاف من السنين. إنها تلك الصور والأشكال الثابتة الملجئة، والمحددة لسلوك الإنسان: كالقانون والملكية والزواج الأحادى والأسرة وتوزيع أدوار العمل، إنها تلك الصور والأشكال التى هذبت وربت غرائزنا ونفوسنا على المتطلبات الراقية المتفتحة والمانعة فى الوقت نفسه؛ هى التى يمكننا أن نطلق عليها لفظ حضارة. هذه المؤسسات: كالقانون والأسرة والزواج الأحادى والملكية ليست - فى حد ذاتها - مؤسسات طبيعية بئى معنى كان، فهى ليست مؤسسات نشأت بشكل طبيعى كالتبث الشيطاني، بل هى مؤسسات مصنوعة. هى هذا الشيء الذى نسميه حضارة وتهذيباً؛ وإذا من الممكن أن تتحطم هذه التراكيب بسرعة شديدة، وأيضاً تهذيب غرائزنا ونفوسنا ليس - وبالقدر نفسه - طبيعياً، بل إن هذه المؤسسات تقوم من الخارج بمساعدتنا على الارتقاء بغرائزنا وتربيتها وكبح جماحها. وإذا حدث وانكسرت هذه الدعامات التهذيبية؛ فالنتيجة هى أننا سنقلب بسرعة إلى منقلبنا البدائي الأول" (أ. جيلين ١٩٦١، ص ٩٥).

إن ما يعنيه "جيلين" هنا، ليس هو بالضبط "الحضارة"، وإنما هو الحضارة المصعدة ذات الاتجاه الإدماجى، هو الحضارة، ولكن فى تراكيبها "الزائدة"، فى صيغتها التفعيلية، فى "علوها وارتفاعها"، وهذه المرة: الحضارة الدامجة لتراكيب

حضارية اجتماعية غير متجانسة في داخلها. الحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي ليست هي الحضارة في صورتها الأولية، فهي ليست تعبيرا أو صياغة "لحالة الاحتياج الأساسية"، وحالة "الاعتماد" التي يكون عليها الإنسان، عندما يدخل "دائرة الحضارة" في مقابل "دائرة الطبيعة"، هي ليست تعويضا عن نقص أو حاجة كما في الحالة الأولية للحضارة، بل هذا النوع من الحضارة يمثل حضارة ذات درجة أعلى، تظهر في مقابلها التكوينات الحضارية الأولية فعلا على أنها نوع من "الهمجية والتوحش" - كما قال "بترارك" سابقا - يجب طرحها جانبا، وارتداء ثوب "الإنسانية" - أي تبني هذه الحضارة والدخول فيها - بدلا منهما. هذه الحضارة (الحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي) هي - كما يذكر "جيلين" - حركة في اتجاه "العظمة، في اتجاه الشيء الرفيع العالي، في اتجاه الشيء الصارم القاطع"، هذه الحركة "يتم الحصول عليها دائما بالمجاهدة وبالإكراه، وبالجهد الجهد، وتكون دائما بعيدة عن الاحتمال".

ويبدو أن "جيلين" ليس مدركا أنه لا يتحدث عن الحضارة في حد ذاتها، وإنما يتحدث عن الحضارة في مرحلة معينة من مراحلها التاريخية (مرحلة "الارتقاء والعلو" اللذين سبق الحديث عنهما)، كما يبدو أيضا أنه غير مدرك تماما أنه ليس الإنسان وحده في تقلباته الغريزية والنفسية هو الذي يحتاج إلى أن "تثبت" وتهذب الحضارة، وإنما أيضا الشكل التنظيمي السياسي الذي يحمل هذه الحضارة، والذي تحمله هي أيضا، يحتاج هو الآخر إلى تدعيم وتثبيت. إن ما يتحدث عنه "جيلين" هو بالضبط المفهوم المصري القديم للحضارة، فقد كانت المشكلة المركزية للحضارة المصرية القديمة على امتداد تاريخها هي عملية "الاندماج" (فقط منذ العصر "الهيليني" ظهرت في الحضارة المصرية القديمة وبالأهمية نفسها تقريبا مشكلة التمييز الاجتماعي، والتي سنتحدث عنها في سياق هذا الفصل).

وتلج علينا الآن فكرة مؤدأها أن السمة "الرفيعة العالية" للحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي. أن "ارتقاءها" و"علوها" وصعوبة تحصيلها، و"جنوحها إلى العظمة والصرامة" - كما قال "جيلين" - إن هذا كله قد وجد تعبيره في ضخامة الصور الرمزية، وفي الأسلوب الذي تم به التعبير عن هذه الحضارات المبكرة. فمعايير لغة هذه

الصور الرمزية الخارقة التي تعلو فوق طاقة البشر، والتي لا يمكن تحقيقها إلا بجهود جبارة وإنجازات تكنولوجية ضخمة تتناسب تماما وبالقدر نفسه مع العظمة الكبيرة التي يتمتع بها "التكوين" السياسى، والتي لا يمكن الحفاظ عليها إلا بجهود متواصلة داخل هذه الحضارات. وأوضح مثال على هذا التناسب بين "عظمة وصرامة" هذه الحضارات، وبين الصور التعبيرية عنها، بين تكوين الشعب وبناء الدولة من جانب وضخامة الأسلوب من جانب آخر، هو مثال الأهرامات المصرية التي ترجع إلى الأسرة الرابعة (حوالى سنة ٢٦٠٠ قبل الميلاد) "هنا صنعت الإرادة بالفعل المستحيل، وأزاحت العقيدة الجبال" - كما يكتب عالم المصريات "فولفجانج هيلك" - "فهذه الإرادة أعطت أيضا الدفعة الحاسمة لخلق شعب مصر. فأخيرا ولأول مرة نشأت الآن بفضل هذا الجهد المشترك الدولة المصرية كبناء اجتماعى منظم يأخذ فيه كل فرد مكانه" (ف. هيلك ١٩٨٦ ، ص ١٩).

الهرم كإشارة تجمع وكرمز لهوية سياسية (كانت تتجسد فى الفرعون رؤية العيان وهو لا يزال على قيد الحياة)، مثل هذا الأمر قد يبدو فى غير محله الزمنى، قد يبدو بعيدا زمنيا. ولكننا لسنا بحاجة أن نفحص فى أعماق التاريخ. فيحضرنا هنا مثلا المعنى السياسى نفسه الذى يؤديه ضريح "لينين" فى موسكو، أو أيضا الشيء نفسه الذى يعنيه ضريح "ماو تسى تونج" فى بيجين، الذى شارك فى تشييده قرابة السبعمئة ألف عامل أتوا من كل أنحاء البلاد: هذا الضريح يمثل إستراتيجية إدماجية (بالمفهوم الاجتماعى الحضارى)، المقصود منها التصدى لخطر أى انهيار سياسى يمكن أن يقع بعد موت الزعيم "ماو" (ل. ليدبروزه ١٩٨٨ )، وبالمعنى نفسه نادى أيضا "وليم وود - William Wood" فى لندن عام ١٨٠٠ بتشديد هرم ضخم يُنصب فى مدينة لندن؛ "لكى تبتهج به العقول، لكى تدهش، ولكى ترتقى، أو لكى يمكن التحكم فيها أيضا؛ كل هذا عن طريق وسيلة الحواس" "elevate, or to delight, astonish, sway the minds of others through the medium of their senses"، فالمقاسات الضخمة لهرم ينصب فى مدينة "لندن" هى وحدها القادرة على حمل حواس الشعب الإنجليزى على أن يضجى من أجل وطنه، على أن يقيم "الأمة" بوصفها الهوية الجماعية للشعب الإنجليزى "مغزى



حيا مرثيا، وأن يعمل من أجل بقاء هذا "المغزى" على النوام<sup>(٢٩)</sup>، وحتى في الكتاب المقدس (الإنجيل) نجد تفسيراً مشابهاً أيضاً للأساليب المعمارية الضخمة في الممالك الكبرى القديمة: نجد هذا بالتحديد في القصة الشهيرة التي تحكى بناء "برج بابل"<sup>(٣٠)</sup>. ففي سفر "التكوين" - ١١ - نقرأ الآيات التالية:

"وقالوا: تعالوا نبين لنا مدينة وبرجا رأسه في السماء.

ونُقِمَ لنا اسما، فلا نتشتت على وجه الأرض كلها."

فما الذى يمكن أن يعنيه "الاسم" هنا سوى أنه يُعَمِّلُ الجوهر والرمز المركزى لهوية سياسية عرقية؟ وما الذى يمكن أن يعنيه الخوف من "التشتت على وجه الأرض كلها؟" سوى الرغبة الجامحة فى الاندماج والانصهار (وفى الوقت نفسه سوى اليقين والمعرفة الأكيدة بعدم "ثبات" تراكيب هذا الاندماج، وذلك الانصهار). وهنا أيضا كان لا بد أن تأخذ هذه الهوية السياسية - العرقية "الكبيرة، العظيمة"، التى طالما مثلت الهدف المنشود بالنسبة لسكان الأرض بعد "الطوفان"، كان لا بد أن تجد تعبيراً ظاهراً فى شكل بناء ضخم عملاق ("مدينة وبرجا رأسه فى السماء")، وكما نعلم من نهاية القصة، فإن "الرب"<sup>(٣١)</sup> أحبط مخطمتهم هذا، ليس فقط من خلال هدم برج "بابل"، ولكن - وهذا هو الأهم - من خلال "بللة" اللغات"<sup>(٣٢)</sup>. لا يمكن وصف موضوع "الهوية" بصورة أفضل

(٢٩) ج. وود - W. Wood: "مقالة حول الآثار القومية والفريحية"، الاقتباس نقلا عن: ر. كوزيليك - R. Koselleck، ١٩٧٩، ص ٢٦١.

(٣٠) مدينة بابل هى عاصمة المملكة البابلية (٦٠٥ - ٥٣٩ قبل الميلاد) واسم سُميت به الملكة البابلية. أصبح اسم "بابل" بعد ذلك "رمزا" للسلطة التى تعارض الله. والاسم فى "العهد القديم" يستخدم بشكل رمزى للدلالة على مدينة رومة. للمزيد انظر: "سفر التثنية دانيال ٤: ٧"، الكتاب المقدس، كتب العهد القديم والعهد الجديد، نشر: جمعية الكتاب المقدس فى لبنان، (المترجم).

(٣١) كلمة "الرب" هنا فى النص الأصيل هى: "ياهو" و"ياهو" هى معنى "الرب" بالعبرية، انظر "سفر التكوين"، ١١: ٤، (المترجم).

(٣٢) فنقرأ فى "سفر التكوين": "فلتنزل وتبلىل هناك لغتهم؛ حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض. فشتتهم الرب من هناك على وجه الأرض كلها، فكفوا عن بناء المدينة؛ ولهذا سميت بابل؛ لأن الرب هناك بلبل لغة الناس جميعا، ومن هناك شتتهم الرب على وجه الأرض كلها". راجع "سفر التكوين"، ١١: ٧ وما بعدها (المترجم).

من الصورة التي أمامنا هنا، فليس هناك شيء يعرّض "الهوية" للضياع أكثر من "لبلة اللغات"، هذا أكثر خطراً من تحطيم الأشياء الرمزية المادية التي تعبر عن هذه "الهوية"؛ وذلك لأنه "هل يوجد لدينا في نهاية المطاف" - كما يتصالح بحق عالم اللغويات الاجتماعي "يوشوا فيشمان" - نظام رموز أفضل من اللغة، يمكننا أن نبني فيه هويتنا، ويمكننا أن ننقلها ونورثها الآخرين فيه؟ (انظر: أ. ياكوبسون- وينينج ١٩٨٢، ص ٢٧٧). صحيح أن "فيشمان" قال جملته السابقة في سياق "الهوية الحضارية - الإثنية في العصر الحديث" (Modern ethno-cultural identity)، ولكن هذه المشكلة - في حد ذاتها - ليست حديثة على الإطلاق، فاللغة المشتركة هي - كما قال أرسطو منذ قديم الأزل - أكثر الوسائل أصالة لتكوين المجموعات الإنسانية.

الاندماج، بناء هوية سياسية - إثنية كبيرة (في حجمها، بحيث تشمل كل التجمعات العرقية المختلفة)، و"عظيمة" (في جوهرها، بما تفرضه من متطلبات عظمية على أفرادها)، الاندماج وبناء هوية سياسية-إثنية كبيرة فوق التكوينات "العادية الطبيعية" التي يحتاجها الإنسان في "توطنه الاجتماعي"، وتثبيت مثل هذه الهوية داخل "حضارة" ما من نوعها، داخل "عالم رمزي من المعاني" مناسب لها، عالم أفكار ومعان شامل لجميع الأفراد ورابط بينهم وملزم لهم في الوقت نفسه، كل هذه الأشياء من شأنها أن تؤدي بالضرورة إلى نوع من انعكاس التكوينات الحضارية داخل مثل هذا المجتمع؛ وهذا الانعكاس يؤدي بالتالي إلى جعل هذه المعاني الحضارية معان صريحة، غير ضمنية، غير بديهية، بل معان مدركة من قبل الجميع في المجتمع و"مرئية" لهم جميعاً، فمصطلح "التراكم الحضاري"، الذي أطلقناه من قبل، يعني الانتقال من حضارة إلى أخرى، وحتى لو كان هذا الانتقال يُنظر إليه - من وجهة نظر الحضارة المتفوقة، الحضارة التي يكون الانتقال إليها - على أنه نوع من "خلق ثوب الهمجية، وارتداء ثوب الإنسانية" - حسب كلمات "بترارك"<sup>(٢٢)</sup>. على أية حال، ينشأ هنا نوع من التعددية الحضارية، يؤدي إلى شحذ "الوعي الحضاري"، تماماً كما أن معرفة

(٢٢) استخدم بترارك مَدين المصطلحين "مجعية" (feritas) و"إنسانية" (humanitas) في إحدى رسائل الإمداء التي كتبها، انظر: "بفايفر - Pfeiffer" ١٩٨٢، ص ٢٠ وما بعدها.

العديد من اللغات تشحذ الوعي اللغوي عند الإنسان؛ إذ تتكون هنا "مساحة بينية" للتأمل الحضاري، "آفق وسطي" تدور فيه عملية انعكاس المعاني الحضارية بين الأفراد. وانطلاقاً من هذه "المساحة البينية" يمكن للإنسان أن يجعل الحضارة (ولو حتى في بعض أجزائها) "موضوعاً للتناول"، أن يجعلها "ظاهرة صريحة"، يمكن رؤيتها، فتتسأ من "البديهيات" ومن القيم والأعراف "الضمنية" قوانين وقواعد حياة "صريحة"، يمكن تدوينها وتقنينها. فمثل هذا الانتقال من "المعاني الضمنية" إلى "المعاني الصريحة" داخل الحضارات، الخروج من دائرة "البديهيات والمسلّمات" إلى دائرة "جعل الحضارة موضع تساؤل، وموضع تناول"، كل هذا لم يكن نتيجة من نتائج اختراع فن الكتابة وحده<sup>(٣٤)</sup>، وإنما هو نتيجة أيضاً للضغط المتمثل في "جعل المعاني الحضارية صريحة"،

(٣٤) من المعلوم أن اختراع فن الكتابة وبخول الكتابة إلى الحضارات كان واحداً من المسببات الرئيسية في نقل المعاني الحضارية من دائرة البديهيات والمسلّمات إلى دائرة "الدرس والتناول". فبالكتابة وبالتدوين وأيضاً بالانتقال من "حضارة الطقوس" إلى "حضارة النص"، بالانتقال من المعبد والطقس الشعائري إلى علم التأويل والتفسير النصي، بانتقال الحضارة من "الكاهن ومن رجل الشعيرة الدينية أياً كان نوعها" إلى المفسر والمؤل، إلى عالم "الهرمينوطيقا" - بكل هذه الأشياء كان لابد أن تحدث مثل هذه الثورة الحضارية، التي كانت إحدى نتائجها "تكسير دائرة البديهيات" وتعرية المعنى الحضاري وإظهاره، وجعله في سياق "مرئي". ونحن نرى في هذه الخطوة (تكسير دائرة البديهيات مع دخول الكتابة) نواة المجتمع العلمي النقدي وانحسار المجتمع "القيمي" غير ذي الأصول العلمية. وطبعاً امتداد هذا الخط واضح في المجتمعات الغربية، وحدة الجدل المحتدم حول هذه القضية واضحة أيضاً في المجتمعات الإسلامية. ولا نستطيع بالطبع أن ندخل هنا في تفاصيل هذا الجدل. بقي أن نلفت النظر إلى أنه ليست كل المجتمعات أو الحضارات البشرية واصلت هذا الخط "المكسر لبديهيات"، أو أعطت للمفسر وعالم الهرمينوطيقا السلطة النصية النقدية التي كان من المفروض أن يتمتع بها في مقابل "رجل الشعيرة" - إن لم نقل "رجل الدين" !! - مع اختراع الكتابة. فبعض المجتمعات أو الحضارات بقيت - بالرغم من استخدامها للكتابة، وبالرغم من وجود النصوص المركزية فيها - مجتمعات وحضارات "شعائرية"، تعتمد "الطقس والنقل والتكرار" على حساب "التأويل والنقد والابتكار". ولا يزال طمس هذا بوضوح إلى اليوم في هذا "التنازع" الشديد الذي تشهده المجتمعات الإسلامية مثلاً. نذكر هنا مرة أخرى بتقسيم كلود ليفي-شترابوس للمجتمعات إلى "ساخنة" و"باردة". والمؤلف يذكر كمثال للمجتمعات "الباردة" - المجتمعات الطقوسية التكرارية، التي بقيت "شعائرية" بالرغم من وجود الكتابة - الحضارة المصرية القديمة. فهذه الحضارة لم تستطع أن تصمد أثناء الانتقال من العالم القديم إلى العالم الجديد، بالرغم من ضخامة أساليبها التعبيرية (الأروامات)، وثلاثت كحضارة هوية إذا قارناها باليونان القديمة كحضارة هوية بالنسبة للعالم الغربي حتى اليوم. وطبعاً الحديث في هذا الموضوع لا يمكن أن يسعه هامش كهذا. (المترجم).

والذى ينشأ من خلال مشكلة الاندماج. فالمعرفة الحضارية التى تصبح هكذا "صريحة"، وموضوعا للتناول والدرس يمكن واقعا تغييرها ونقدها. كما يتولد هذا كله أيضا عن تلك التعددية، وذلك "التعقيد" الذى تشهده الحضارة فى تلك الحالة، واللذان يمثلان النقيض من حالة "البديهية" المسلمة التى لا تفهم وجود البدائل.

غير أن الحضارة لا تعمل مطلقا بصورة كلية فى اتجاه الإدماج والتوحيد وحدهما. فتأثير الحضارة فى الاتجاه الإدماجى التوحيدي يمثل مظهرا واحدا منها. فعلى الأقل بالقدر نفسه تكون الحضارة ذات تأثير تفريقى تمييزى على مستوى طبقات المجتمع. الحضارة لا تجمع فقط، وإنما تميز وتفرق بين طبقات المجتمع أيضا. وربما أبرز مثال على هذا هو نظام الطبقات فى المجتمع الهندى : فالسمات التفريقية التمييزية للطبقات داخل هذا المجتمع محددة من منطلق حضارى بحت، ومن منطلق قدرات وكفاءات خاصة تُحدد هذا التمييز. فنظام الطبقات فى المجتمع الهندى يخلق داخل هوية عرقية مشتركة تمايزا منصوحا عليه حضاريا - من المعروف أن "الغرياء" يُعاملون حسب نظام الطبقات الهندى على أنهم "لا ينتمون إلى أية طبقة". وهناك أفكار مشابهة أيضا تقود فى اتجاه التمايز الطبقي نفسه داخل المجتمع الواحد ارتبطت بدخول "الكتابة" إلى الحضارات وارتبطت بالقدرة على إجادتها<sup>(٢٥)</sup>، وكان هذا أمرا طبيعيا؛ لأن الكتابة وإجادتها تمثلان نوعا من "التمييز"، ففي الحضارات الكبرى الأولى؛ مثل حضارة بلاد الرافدين، وحضارة مصر القديمة، كان "أهل الكتابة" (من يجيدونها ويقومون على أمرها) يعتبرون طبقة أرستقراطية، فقد كانت تجتمع فى أيديهم السلطة المعرفية والسياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، وأيضا سلطة التشريع، فهم كانوا كل شيء فى المجتمع: الكتابة والمعرفة، الكتابة والإدارة، الكتابة والحكم، كلها أمور يقترب بعضها ببعض، وكلها تسير جنبا إلى جنب، هكذا كانت الحال دائما فى تلك الحضارات. فقامت هناك فجوة، كانت تزداد دائما اتساعا، بين الصفوة الحاكمة

(٢٥) فى الحضارة الهندية التى لا تعتمد على الكتابة فى مجال النصوص الدينية، وتعتمد "الشعرية" أكثر. يقوم "فن تقوية الذاكرة"، الذى يتمثل فى حفظ النصوص البينية فى الذاكرة بنوعه وظيفة الكتابة فى المجتمعات الكتابية. فالبراهمة مثلا يفضلون حفظ نصوص "الفيدا" فى الذاكرة عن تدوينها؛ لأنهم لا يثقون فى الكتابة.

صاحبة القلم أو الريشة القائمة على أعمال الإدارة والحكم من جانب، وبين غالبية الشعب العاملة والمنتجة من جانب آخر. لكن يبقى السؤال: هل هناك إذن من هوية واحدة تجمع كلتا الطبقتين؟ وكلما ازدادت الحضارة تعقيدا، كلما اتسعت الهوية التي انفتحت في قلب المجموعة الواحدة: لأن مجموعة صغيرة من أفراد المجتمع، "متخصصون قلة"، أصبحوا الآن هم وحدهم القادرون على إدارة المعرفة الحضارية المطلوبة وعلى ممارستها (إرنست جيلنر، ١٩٨٢).

إن قدرة الحضارة على "التمييز" وعلى خلق التباين بين أصحابها بهذه الصورة يمكن أن تؤثر في اتجاهين، الأول: في اتجاه تفريق من النوع المعرفى الاجتماعى؛ أى يعتمد على الاستئثار بالمعرفة الاجتماعية، وهذا التفريق يفصل بين "الخبراء" و"المتخصصين" في هذه المعرفة من جانب، وبين العامة "غير المثقفة" من جانب آخر، والثانى: في اتجاه تفريق يعتمد على اختلاف فى العادات، وفى طريقة الحياة، وهذا التفريق يفصل بين أنماط الحياة الراقية التى تتمتع بها الطبقة العليا المتعلمة من جانب، وبين أنماط الحياة "الخشنة" التى تعيشها العامة من جانب آخر. فالحضارة تُصبح هنا ظاهرة خاصة بالطبقة العليا، ولكن عادة لا تُفهم الحضارة فى هذه الحالة على أنها "حضارة خاصة بالصفوة" (Elitkultur) فى مقابل "حضارة شعبية" (Volkkultur) خاصة بعامة الشعب، بل على أنها كلها حضارة واحدة، والطبقتان تعيشان فى داخل هذه الحضارة الواحدة، سوى أن هذه الحضارة يتم إتقانها، وإجادة أساليبها، وتحقيقها على أرض الواقع من قبل الصفوة بصورة أفضل من العامة. فهناك جزء من المجتمع، وهو الصفوة، يدعى نفسه حق تمثيل الكل. فطبقة "الموظفين" فى الدولة المصرية القديمة كانت لا تنظر إلى نفسها على أنها صاحبة "حضارة خاصة" بالموظفين وحدهم، على أنها صاحبة تقنية حضارية معينة وفقط، أو على أنها صاحبة نظام أخلاقى خاص بطبقة معينة، وإنما كانت تنظر إلى نفسها على أنها صاحبة "الحضارة" بشكل عام، كل "الحضارة". ولكى يكون الإنسان "صاحباً للحضارة"، كل "الحضارة"، فهذا ليس بالأمر اليسير. هذه مهمة شاقة لا يستطيع القيام بها إلا الإنسان الذى "يرتفع" بسبب ثرائه وبحيويته فوق المشقة المباشرة "للحياة اليومية"، وفوق عناء كسب "لحمة العيش". ففى هذا التصور للحضارة كانت كل المجتمعات

القديمة متفقة فيما بينها، وكانت الطبقات الدنيا تشترك في الحضارة بطريقة جعلتهم يتحولون ليصبحوا "موضوعاً" في هذه الحضارة: بمعنى أنهم كانوا هم من يُوجه إليهم إحسان الأغنياء، من يُنظر إليهم بعين الرحمة من قبل الطبقة العليا الغنية؛ لهذا كان البر والإحسان ورعاية الفقراء تمثل مطالب رئيسية في النظام الأخلاقي للحضارة المصرية القديمة، كما كانت هي الحال في كل الحضارات الشرقية القديمة بما فيها الكود الأخلاقي للإنجيل (هـ. بولكيشتاين، ١٩٣٩)؛ فالتضامن الذي كانت الحضارة تلقنه للإنسان الفرد يشمل أيضاً الفقراء ومعدومي الحقوق. وهم "اليتامى والأرامل" الذين أصبحوا مضرِباً للمثل في كل الحضارات<sup>(٣٦)</sup>.

كانت "حضارة المركز" والتي طغت - باعتبارها حضارة الأمة كلها - على الأطراف، ممثلة دائماً من قبل صفوة صغيرة في المجتمع. ولكنها كانت تعد بمثابة الرمز الذي يمثل الهوية الاجتماعية للمجتمع ككل؛ ولكي يمكن للإنسان أن يشترك في هذه الحضارة ويصبح من حاملها، كان لابد على الأفراد أن يتعلموا هذه الحضارة ( مثلاً كان يحدث في بلاد بابل أو في مصر القديمة أو في بلاد الصين) أو حتى كان يجب على الإنسان في بعض الحالات اجتياز امتحانات تعقدها مؤسسات الدولة للفرد في فنون هذه الحضارة، كما كان يحدث في الصين القديمة. فهذه الحضارة كانت تمنح الإنسان الفرد الشعور والإدراك بأنه "ينتمي إلى دائرتها، وأنه من حاملها". وهذا "الانتماء" أو الشعور بأن الإنسان جزء من هذه الحضارة يختلف عادة عن هذا النوع من "الانتماء" الحضاري العرقي الذي تحول وأصبح أمراً بديهياً فطرياً، فالانتماء المكتسب، الذي يتم السعي إليه عن وعي وإدراك، يرتبط بشعور مختلف تماماً عن هذا الشعور الذي يرتبط به الانتماء الفطري الطبيعي لسلالة أو لمرق معين و"التكوين الحضاري" الخاص بهما، فالانتماء المكتسب يجب على المرء أن يتعلمه وأن يكتسبه وأن يبرهن على تعلمه واكتسابه إياه، حتى من خلال أداء امتحانات حقيقية تُعقد له في

(٣٦) قارن هنا قائمة المراجع التي استخدمها المؤلف في: ١٩٩٠. للمزيد أيضاً، انظر: هـ. ك. هافيك - H.K.Havice: "الأرامل واليتامى في حضارات الشرق الأوسط القديمة. حالة الدراسة في علم الإثنولوجيا، رسالة دكتوراه، جامعة ييل، ١٩٧٨.

بعض الحالات. هذا الانتماء المكتسب يعطى الإنسان الشعور والإحساس بأن الحضارة هنا تعتبر وسيلة للانتماء لبشرية أرقى، وأن هذا النوع من الانتماء يمنح الإنسان "هوية حضارية" من نوع هذه الحضارة "الراقية المكتسبة". صحيح أن هذه الهوية تختلف تماما عن تلك الهويات التي تتولد عن طريق ظاهرة "التمايز الاجتماعي" التي سبق الحديث عنها، وصحيح أيضا أن الوعي بالهوية المتولدة عن الحضارة "الراقية المكتسبة" يختلف عن ذلك الوعي بالهوية التي تنتجها "ظاهرة التمايز" الحضارية، إلا أننا نريد - على أية حال- أن نتحدث هنا عن هوية حضارية خاصة بهذه الحضارة المكتسبة، وإن كانت هذه الهوية تظهر بصورة أضعف وبشكل معين.

أى أنه لابد لنا الآن أن نفرق من الأساس بين حضارة صفوة ذات اتجاه "تمثيلي" (حضارة تدعى لنفسها حق تمثيل المجتمع كله)، وأخرى ذات اتجاه "استبعادي مانع" (أى: حضارة تعزل وتُخرج الآخرين من دائرتها): فحضارة الصفوة ذات الاتجاه الاستبعادي المانع حضارة لا تعتبر نفسها أبدا "ممثلة" لكل أفراد المجتمع بالمفهوم الإثنى العرقي، ومثال على هذا حضارة طبقة الأرستقراط الذين كانوا يتكلمون الفرنسية في أوروبا في القرن الثامن عشر؛ فمثلا الأرستقراطي البولندي في ذلك العصر كان يشعر بالقرب من "ابن طبقة" الفرنسي الأصل أكثر من شعوره بالقرب من "ابن شعبه" الفلاح البولندي. وربما كانت بالنسبة لمثل هذا الأرستقراطي كلمة "ابن شعب" هذه، معنى "الانتماء لشعب بالمفهوم العرقي، غير معروفة البتة، فبولندا في ذلك العصر كانت أمة أرستقراطية، ويميز "آ. د. سميث" بمفهوم مشابه بين "شعوب أو أجناس جانبية" (lateral) و"شعوب أو أجناس عمودية" (vertical). فالشعوب الجانبية - حسب رأيه - هي شعوب أرستقراطية، والحضارة هنا تعمل في اتجاه "التمييز الطبقي"، وحضارة الصفوة هنا تضعف كلما اتجهنا نحو القاع، وربما يتلاشى أثرها تماما. أما "الشعوب العمودية" فهي على العكس من الأولى أجناس "شعبية" (demotisch)، هنا يحدث اختراق للطبقات، وهنا تخرق حضارة عرقية واحدة جميع طبقات الشعب حتى القاع - ربما مع اختلاف القدر، ولكن واضح هنا أن حضارة واحدة تسير عبر كل الطبقات (أ. د. سميث ١٩٨٦ ، ص ٧٦ - ٨٩).

غير أن هذا التقسيم بالصورة الماثلة أمامنا - في رأينا - تقسيم بسيط وسطحى؛ وذلك لأنه لا يراعى هذا الفرق المهم الذى صغناه فى شكل التمييز بين "حضارة استيعادية مانعة، وحضارة تمثيلية تدعى لنفسها أنها تمثل كل المجتمع". فهناك حضارات "جانبية"؛ أى: حضارات صفوة مكونة لطبقة أرستقراطية فى مجتمعها، ولكنها فى الوقت نفسه ذات اتجاه "تمثيلى"، بمعنى أنها تطلب لنفسها حق تمثيل حضارة المجتمع ككل؛ فمصر القديمة وبلاد الرافدين مثلاً تنتميان من جانب إلى "الشعوب" "الجانبية" التى تمتلك حضارة صفوة، حضارة أرستقراطية، واضحة المعالم، ولكن هذه الحضارة ينبغى فهمها من جانب آخر على أنها حضارة "تمثيلية"، ممثلة للمجتمع ككل، وليست "استيعادية مانعة"، لا تسعى فى اتجاه التمييز الطبقي. فالحضارة هنا تسعى من خلال خلق "أيولوجية التضامن العمودى" أن تنشئ "الوحدة" من فوق كل الفجوات والخنادق التى حفرتها هى بنفسها بين أفرادها<sup>(٣٧)</sup>.

التكوينات الحضارية "المصعدة" بشكل "إدماجى"، والتى تستطيع قدرتها الإدماجية فى الداخل أن تثبت دعائم المجتمعات، وأن تحفظ الممالك من الانهيار، تستطيع أيضاً أن تطور فى اتجاه الخارج قدرة فائقة على الإدماج أيضاً. وتعتبر الصين مثلاً كلاسيكياً فى هذا الصدد؛ فالغزاة الأجانب الذين قدموا إلى الصين سرعان ما كانوا ينسبون موطنهم الأصلي ويصبحون - كحكام للصين - أكثر "صينية" من الصينيين أنفسهم؛ أى أنهم "يتصيفون"<sup>(٣٨)</sup>. والشئ نفسه يمكن ملاحظته أيضاً فى بلاد بابل وفى مصر القديمة. "فمن يشرب من ماء النيل مرة واحدة، ينسى منشأه"، هكذا تقريباً يقول المثل المصرى<sup>(٣٩)</sup>. ومن الحالات المشهورة لاندماج الحضارات فى العالم القديم حالة الاندماج الحضارى التى حدثت بين الآشوريين والبابليين<sup>(٤٠)</sup>.

(٣٧) حول مصطلح "التضامن العمودى فى الحضارات" قارن المؤلف فى ١٩٩٠ .

(٣٨) أى يصبحون "صينيين" (المترجم). انظر: "س. ف. باور - S. W. Bauer"، ١٩٨٠ .

(٣٩) المثل بلفظه ليس دقيقاً، ولكن المقصود به واضح. (المترجم)

(٤٠) حول الصراع الحضارى بين الحضارة البابلية والحضارة الآشورية طالع: "ب. ماخينيست - P. Machinist"، ١٩٨٤ ، ص ٨٥ .



والاندماج الذى حدث بين الإغريق والرومان. وفى العصر الحديث كانت فرنسا حتى عهد قريب تعتبر واحدة من البلاد التى تمتلك قدرة خاصة على الإدماج الحضارى. ولكى تستطيع حضارة ما أن تنشر طاقاتها الإدماجية الجامعة لكل الأجناس ؛ عليها أن تخرج من دائرة البديهية الدارجة، من دائرة فعل "العادة"، ومن إطار الأشياء التى تمارس بشكل تلقائى مألوف وتكتسب شكلا "مرثيا" بوضوح، يدركه جميع الأفراد ويكون ملموسا وممسوكا بالنسبة لهم. وهذا لا يتأتى إلا "بتثبيت" هذه الحضارة فى أشكال وجعلها "بارزة واضحة صريحة"، وإكسابها أسلوبا وأنماطا معينة. فبهذا "البروز" وحده، وفى هذه "الرؤية" وحدها يمكن أن تصبح الحضارة عندئذ موضوعا "للتبنى" المدرك، ولتوحيد الهوية معها، وبالتالى تصبح رمزا لهوية جماعية، أو قل: "هوية حضارية"<sup>(٤١)</sup>.

## ٢ - التمييز الاجتماعى والتعادل

لعلنا لسنا بحاجة هنا أن نقوم بالتفريق بين "الإدماج" وبين "التمييز" باعتبارهما اتجاهين مختلفين "لتصعيد" التراكيب الحضارية الأساسية. ألا يعتبر كلا الاتجاهين مجرد مظهرين لظاهرة واحدة؟ وإذا كانت الحضارة يجب عليها أن تخرج من دائرة البديهية إلى دائرة "الوضوح والرؤية"، دائرة "البروز"، والصياغة فى شكل "موضوعات حضارية"؛ لكى يتسنى لها نشر طاقتها وقدرتها على "الإدماج والإصهار"، ألا تصبح الحضارة بهذا المعنى ذات قدرة "تمييزية" اجتماعية فى الوقت نفسه؟ وهل تعنى "صياغة" الحضارة فى موضوعات، وإظهارها "شيئا آخر غير" التمييز الاجتماعى، وغير "إبراز خصوصية" هذه الحضارة، وجعلها "مرثيين"؟ وألا تعنى كلمة "هوية" فى الوقت نفسه دائما "الوحدة" والخصوصية؟ وهل هناك جدوى من أن نفرق بين "هوية" تؤكد على "الوحدة" بين أفرادها بشكل أكثر، وأخرى تؤكد على "الخصوصية" بشكل أكثر؟ فهل يمكن التأكيد على واحدة، دون أن يتم التأكيد على الأخرى فى الوقت نفسه؟

(٤١) "توحيد الهوية - Identifikation" المقصود هنا هو من هذا النوع الذى أطلقت عليه "آ. أسمن -

A. Assmann "Opting In" انظر: "آ. أسمن" ١٩٨٦ .

كل هذه الاعتراضات والأسئلة لها وجهتها، ولها ما يبررها: ففي الوقت الذي تنتج فيه الحضارة "الهوية" في الداخل- أي بين أفرادها- فإنها تؤسس في الوقت نفسه "الغربة" والاختلاف في الخارج. وقد أطلق عالم النفس إ. هـ. إريكسون<sup>(٤٢)</sup> على هذه العملية مصطلح "Pseudospeziation"<sup>(٤٣)</sup>. كما اعتبر عالم الإثنولوجيا إ. إيبيل-أيبيس فيلد<sup>(٤٤)</sup> أن في هذه العملية يكمن سببا من أسباب العدوانية البشرية (إ. إيبيل-أيبيس فيلد - "I. Eibel-Eibesfeldt ١٩٧٥، ١٩٧٦)، فتأسيس الألفة في الداخل ينتج عنه بالطبع ظهور الاختلاف وعدم التآلف في الخارج. إن "الاختلاف" أو "الغربة" اتجاه العالم الخارجي، والنتيجة عن أسباب حضارية يمكن أن يتطورا ويأخذا شكل "معاداة الأجانب" وكرهية الآخرين المختلفين حضاريا، بل حتى يمكن أن يصلا إلى حد كراهية الشعوب وهروب الإبادة. وهذه الازدواجية الحضارية، وكون أن الحضارة سلاح ذو حدين - بالمعنى السابق - هذا أيضا يعتبر جزءا من "ظاهرة" الذاكرة الحضارية. فالحب والكرهية هما مظهران للوظيفة الأساسية الواحدة المكونة للأفراد<sup>(٤٥)</sup>.

لاشك في أن التوحد بين الأفراد في الداخل وتقاربهم الشديد بعضهم من بعض يؤدي بالتالي إلى تقوية الصواجز اتجاه الخارج. هذا التوحد الذي ينشأ بين الأفراد ينتج عادة عن طريق "تصعيد" التراكيب الحضارية. وأكبر عرض حسي لهذه الآلية الموحدة في الداخل والفاصلة اتجاه الخارج هو سور الصين العظيم؛ وهو السور الذي أمر "موحد" الإمبراطورية الصينية "شيه هوانج تي - Shih Huang-ti" بتشييده<sup>(٤٦)</sup>.

(٤٢) إ. هـ. إريكسون - E. H. Erikson ١٩٦٦، ٢٢٧ - ٤٩، انظر أيضا: ك. لورنتس - K. L0- renz ١٩٧٧ (المؤلف) هذا المصطلح يمكن ترجمته "بشبه الفداء" أو شيء كهذا. (المترجم)

(٤٣) حول التقارب الخطر الشديد لهذه النظرية الأخلاقية مع النظرية السياسية لفقيه القانون الدستوري "كارل شميت - Carl Schmitt" كما صاغها في مقاله "ترابط المجموعات من خلال رسم حدود العدو" - فارن. آ. ويان أسمن<sup>(٤٧)</sup>.

(٤٤) هذا "السور العظيم" المقصود بالحديث هنا ليس هو السور الموجود نفسها حتى اليوم، أجزاء منه فالسور الحالي يعود في نشأته إلى أوائل القرن الخامس عشر. ولكن الهدف منه هو الهدف نفسه الذي بني من أجله السور الأول أصلا. انظر: "هـ. فرانك - H. Franke"، ر. ترولتسيتزل - R. Trauzettel "الإمبراطورية الصينية" (سلسلة فيشر: تاريخ العالم، جزء ١٩، ١٩٦٨، ص ٧٥)، ومن اللافت للنظر أن تشييد هذا السور

ويمكن ملاحظة الآلية نفسها في مصر القديمة أيضا. فقد أثبتت أحدث أعمال الحفر مؤخرا أن حضارة ما قبل التاريخ التي كانت موجودة في كل من مصر العليا ومصر الدنيا، أن كلا منهما كان ينتمي إلى حضارة أكبر وأوسع تختلف عن الأخرى: فمصر العليا كانت تنتمي أصلا إلى الحضارة الأفريقية، ومصر الدنيا إلى حضارة الشرق الأدنى (قارن: ي. أيفانجر ١٩٨٢ ، ٦١ - ٧٤ )، ويتوحيده القطرين: أي بخلق تكوين سياسي كبير يجمع في داخله مختلف التكوينات الحضارية والعرقية لوادي النيل، اختلفت هذه الترابطات الحضارية الكبرى. وينطبق الشيء نفسه على بلاد الرافدين أيضا : فبلاد الرافدين كانت تمثل في فجر التاريخ بالاشتراك مع الشرق الأدنى مركزا لموطن حضاري كبير كان يمتد في الغرب إلى حدود الأناضول ومصر، وفي الشرق إلى وادي نهر الهندوس في الهند .

وفي المقابل يقود "التمايز" المصعد حضاريا في اتجاه الخارج إلى "تصعيد" التوحد في الداخل بشكل حتمي، فليس هناك شيء يسبب تلاحم الأفراد مع بعضهم البعض أكثر من أن يضعوا سياجا حول أنفسهم يحميهم من بيئة خارجية عدوانية. وأفضل وسيلة ضد المشاكل السياسية الداخلية هي اتباع سياسة خارجية عدوانية<sup>(٤٥)</sup>. ونحن لا ننكر هذا الترابط المشار إليه هنا. إلا أننا نرى أنه - بالرغم من ذلك - من المفيد أن نفرق بين تصعيد "إدماجي" وآخر "تمايزي" للتكوينات الحضارية، وهذا على حسب ما إذا كانت العوامل المسببة لمثل هذا "التصعيد" قد نتجت من الميل أكثر إلى "التمايز"، أو من الجنوح إلى "الإدماج"؛ فالحضارة المصرية مثلا اكتسبت قدرتها على "التمايز" في شكل ظاهرة ضرورية مصاحبة عن طريق قدرتها الداخلية على "الإدماج"، واليهودية اكتسبت قدرتها الفريدة على "الإدماج" عن طريق الحفاظ على "التمايز"

الصيني الأولى، وبناء أول هوية سياسية عظمى ذات صبغة إمبراطورية تلازما زمنيا مع حركة إحراق كبيرة ومنظمة للكتب، كان الهدف منها هو - على غرار ما صوره "جورج أيرويل" في روايته ١٩٨٤ - محو الذاكرة الحضارية عن طريق إحراق كل التراث الكونفوشياني وإفساح المجال أمام شيء جديد تماما.

(٤٥) انظر الفصل المعنون: "التعبئة العسكرية والوعي العرقي" في: آ. د. سميث - A. D. Smith

١٩٨٦ ، ص ٧٢ وما بعدها.

اتجاه الخارج، فاليهودية ضريت سياجا حضاريا حول نفسها، وجعلت به ما هو خارج هذا السياج ليس تابعا لها، وما بداخل هذا السياج هو الذى يتتمى إليها<sup>(٤٦)</sup>. وفى كلتا الحالتين لا يمكن الإتيان بواحدة دون الأخرى، ولكن بالرغم من هذا فإن اختلاف نوع العوامل المسببة للتصعيد الحضارى فى كلتا الحالتين يؤدى إلى وجود أنواع مختلفة اختلافا أساسيا من الأنماط الحضارية لهذا التصعيد.

وكما أن "جيلين" قد عمم من قبل نمط الحضارة "المصعدة" فى اتجاه "الإدماج"، فإن عالم الإثنولوجيا "فيلهلم إ. مولان - Wilhelm E. Muehlmann" قد رأى من جانبه أن جوهر الحضارة يكمن فى نمطها القائم على "التصعيد" فى اتجاه "التمايز" والتحديد" مع العالم الخارجى، وقد صك "مولان" لهذه العملية مصطلح "التركيب الحدودى - limitische Struktur"، ويقصد به قدرة الحضارة على "تحديد" أفرادها، وتمييزهم فى مواجهة العالم الخارجى، فهو يقول :

"من الواضح أن هناك حدا موجودا، ولكن ليس من الضروري أن يكون هذا الحد محددا بعلامات فى الأرض (على الأقل لا يكون هكذا فى أغلب الأحوال)، بل يتم تحديد هذا الخط الفاصل، أو هذا الحد عن طريق الإنسان نفسه، والذى يصبح فى هذه الحالة حاملا لإشارة الحد أو الخط الفاصل هذه. فهذا الحد يتم تعليمه عن طريق أشكال معينة للوشوم التى تُرسم على الجسم مثلا، أو عن طريق رسومات معينة، وتساوير على الجسد، أو عن طريق تشوهات معينة تلحق الجسد - كما تفعل بعض القبائل - وأيضا عن طريق الحلى والأزياء الشعبية واللغة والمطبخ، وعن طريق نمط الحياة؛ أى مجمل القول: عن طريق الشيء الذى نسميه حضارة، الحضارة - باعتبارها شيئا ماديا ملموسا - والحضارة - باعتبارها تراثا وموروثات وأساطير، إلى آخره (ونذكر هنا بالسراويل المقلمة التى يلبسها الإسكتلنديون؛ والتى تعتبر فى الوقت نفسه علامات تتميز بها القبائل عن بعضها البعض)، الحصائر والخطوط المقلمة للعباءات التى تحملها

(٤٦) يعتبر "ماكس فيبر" أن فكرة "الشعب المختار" فى اليهودية نشأت عن مبدأ "التمايز" اتجاه الخارج، وأن هذه الفكرة تتكرر دائما تحت ظروف مشابهة لهذا المبدأ: "فخلف كل التناقضات العرقية تقف - بطبيعة الحال - بشكل أو بآخر فكرة الشعب المختار". (انظر: الاقتصاد والمجتمع، ص ٢٢١).

النساء فى جزر أنطونيسيا - على سبيل المثال - وأيضا الأسلحة وأدوات القتال فى صورها المختلفة ، كل هذه الأشياء يمكن أن تكون علامات لحدود حضارية على النحو المذكور، بل حتى الفناء والرقصات يمكن أن تحمل هذا المعنى. فهذه الأشياء جميعها ليست موجودة هكذا بمحض الصدفة، وإنما هى تفصل وتحد مع الآخرين، وقد تم ربطها كعلامات حدودية بمفاهيم الأفضلية والتميز، ومفاهيم التفوق والتسامى عند المجموعة؛ أى أنها ارتبطت بأيدولوجيات معينة، على اعتبار أنها علامات حدودية تفصل بين أفراد مجموعة معينة، وبين العالم الخارجى. فترسيم هذه العلامات الحدودية يعتبر بالنسبة لمفهوم الحد عند الشعوب الطبيعية الأولى (قارن الكلمة اللاتينية margo أى: حد أو هامش) أكثر أهمية من أى تحديد آخر للمجالات قائم بالفعل ، ويمكن لهذا التحديد أن يكون قائما أيضا، ولكنه يعتبر فى هذه الحالة جزءا من شىء أكثر شمولا، شىء يخرق وجود الإنسان اختراقا، بتعبير آخر: شىء يمثل تركيا حدوديا...

إن التركيب الحدودى يحد الحضارة - فى الحالة المثالية النموذجية - ليس على اعتبارها تمثل نمطا واحدا من أنماط طريقة الحياة فى مقابل صور حياتية أخرى يمكن النظر إليها على أنها هى الأخرى حضارات أيضا، بل إنه يشمل فى داخله مفهوم الحضارة المطلق على أنه هو الحضارة الخاصة بالفرد أو بالمجموعة؛ أى باعتبار أن الحضارة الخاصة بالفرد تبدو هنا على أنها عالم كونى صالح وسار، تظهر الحضارات الأخرى فى مقابلته على أنها حضارات أقل تطورا، وعلى أنها حضارات سفلى، فهذه الحضارات الأخرى تكون فقط فى أعين الباحثين فى علم الحضارة حضارات أخرى، بناء على نظرتهم الضميرية العلمية الواسعة، وليس فى أعين أصحاب هذه الحضارة نفسها. فحتى منذ عهد قريب بدأنا وبشكل تدريجى ومضنى نتعلم أن الآخر يمكن أيضا أن يكون له شبه بالإنسانية مثلنا" (ف. إ. مولان ١٩٨٥ ، ١٩).

غير أن "مولان" هو الآخر لا يدرك أيضا أنه بكلامه السابق لا يتحدث عن تركيب أساسى عالمى، وإنما هو فى واقع الأمر يصف صورة معينة من صور "تصعيد" التراكيب الأساسية للحضارة - فى حالتنا هنا: "التصعيد" فى اتجاه "التمايز والاختلاف" مع الآخرين الذين يعيشون خارج هذه الحضارة؛ ولهذا فإنه يتجاهل حقيقة أن قدرة الحضارة على "التصعيد" فى اتجاه "التمايز والاختلاف" مع الآخرين، إن

تأسيس وتسليح "التركيب الحدودي" الفاصل ليس بالضرورة أن يكون موجهاً ضد عالم خارجي يُنظر إليه على أنه "عالم متخلف بلا حضارة"، وإنما غالباً ما يكون الأمر بالعكس؛ إذ يكون هذا "التركيب الحدودي" مصوباً نحو حضارة يتم استشعارها على أنها أكثر تفوقاً وأكثر سيطرة. وأفضل مثال على هذا يسوقه لنا "مولان" بنفسه، وهو مثال: السراويل المقلّمة التي يلبسها الأسكتلنديون. فنحن نعرف أن هذا التقليد "تقليد مستحدث"، ليس بأقدم من القرن الثامن عشر بأية حال من الأحوال (قارن: إ. هوبسباوم/ت. رانجر - "E. Hobsbawm - T. Ranger"، ١٩٢٨)، ونعرف أيضاً أن الهدف من هذا التقليد كان - كما يتضح من أسطورة "أوسيان" لمكفيرسون<sup>(١٧)</sup> - هو الرفع من شأن الضاحية (أسكتلندا) في مقابل الحضارة المركزية الدامجة التي تمثلها المملكة البريطانية. "فالتصعيد التمايزي" للحضارة لا يعبر عن جوهر الحضارة - كما يتصور "مولان" - وإنما يعبر عن تلك الحالة الخاصة والمميزة التي أطلق عليها "إ. ه. سبيسر - E. H. Spicer" اسم "نظم الهوية التي يمكن تبنيها في مواجهة البيئات المضادة" (إ. ه. سبيسر، ١٩٧١)، فتصعيد أنماط وتراكيب حضارية معينة بحيث تأخذ شكل التميز والاختلاف والمغايرة مع حضارات أخرى، وبمحيط تبرز الفرق وتضع الحدود الفاصلة مع العالم الخارجي، هذا هو الذي يمثل الحالة نفسها بعينها التي نتحدث عنها هنا. ولكن هذا ليس هو جوهر الحضارة - كما قلنا - وإنما هذا تركيب "مصعد" لنمط حضاري أساسي يأخذ هنا صفة الاختلاف والمغايرة مع العالم الخارجي. أما التركيب الأساسي للحضارة فلا يزال يكمن في القاع، في العمق، في اتجاه الطريق إلى أسفل. ويرى "سبيسر" أيضاً أن هذه التراكيب "المصعدة" في اتجاه التمايز والاختلاف، أو ما أسماه بـ "نظم الهوية" (الجماعية) سابقة الذكر، إنها في نشأتها تتميز باستمرارية وديمومة من نوع فريد، وإنها تحمل في نشأتها أيضاً دائماً عنصر الضدية والمقابلة مع التراكيب الحضارية الأخرى، فالهوية التي تتكون بشكل "تصعيدي" قائم على التمايز والاختلاف مع الغير هي "هوية معاكسة"، هوية "مقابلة ومناقضة" (Gegen-Identität).

(١٧) "أوسيان - Ossian" لـ ماكفيرسون - Macpherson: هي أسطورة أسكتلندية -غالية قديمة،

و"أوسيان" هو اسم هذا "الابطال الأسطوري". وقد اشتهرت أشعاره عن طريق ترجمات "مكفيرسون" لها. ويعتقد أن "أوسيان" عاش وكتب في القرن الثالث الميلادي. (المترجم)

(counter-identity) لهويات أخرى موجودة في العالم الخارجي؛ إذ تتم مقابلة هذه الهوية مع الهويات الأخرى، ويكون المبدأ هنا هو مبدأ المغايرة، بهدف إعلاء الهوية الخاصة بالفرد أو بالمجموعة في مقابل هذه الهويات الأخرى. هذه الهوية "المعاكسة" تمثل إذن نوعاً من حركة المقاومة أمام هوية أخرى كبرى تهددها بالابتلاع<sup>(٤٨)</sup>. فالهويات المعاكسة لا يتم تكوينها والحفاظ عليها لكي تكون موجهة ضد الفوضى اللاحضارية، وإنما يسعى الإنسان والأفراد إلى تكوينها والمحافظة عليها لكي تكون موجهة ضد الحضارة المسيطرة. وأوضح مثال على هذا هو حالة الأقليات في التجمعات البشرية والحضارية. ونود أن نورد في هذا السياق الاقتباس التالي نقلاً عن "آلان دونديس - Alan Dundes":

"إن تعقب الأقليات واضطهادهم (مثل اليهود والسود إلى آخره) في المجتمعات البشرية قد أدى إلى أن هذه المجموعات تطلعت بهويتها وتشبثت بها، كتشبث الفريق بالقشة. وقد أورد سبيسر حالات القطالونيين والباسك والجاليتس في إسبانيا، ولكن هناك المئات من الأمثلة في كل مكان من العالم، نذكر على سبيل المثال: الفرنكوفونيون في كندا، ومتحدثي اللغة البريتونية في فرنسا... إلى آخر هذه الأمثلة. فما يدفع إلى تكوين الهويات المعاكسة هو دائماً - على الجانب الآخر من الحضارة - ذلك المبدأ المضاد للتمايز في جانب الحضارة المسيطرة، والذي يمثل واحداً من الملامح المشتركة للهوية الفردية والهوية الجماعية. فكما أنه لا يمكن وجود مفهوم الذات دون مصاحبة ذلك بمفهوم معين عن الآخرين، فإنه لا يمكن وجود وعي جماعي دون وجود أية مجموعات أخرى، يتكون هذا الوعي الجماعي في مقابلها"<sup>(٤٩)</sup>.

وقد صادف "آلان دونديس" الصواب عندما قام في بحثه - السابق الذكر - بالتركيز على "التراث الشعبي" (الفلكلور) على اعتبار أنه نظام مميز من الإشارات يمكن من خلاله تعريف مثل هذه "الهوية المعاكسة". غير أن هذا يصح في حالة واحدة؛ وهي: عندما يكون المقصود بمصطلح الفلكلور أو التراث الشعبي ليس هو التكوينات

(٤٨) يطلق آ. د. د. سميث - A.D. Smith على هذه العملية مصطلح "الإثنية أو العرقية" ويعرفها على أنها "حركة مقاومة واستعادة"، ١٩٨٦، ص ٥٠ - ٥٨، ٩٢.

(٤٩) "آ. دونديس - A. Dundes"، في: آ. ياكوبسون- وينج - A. Jakobson-Widding، ١٩٨٣، ص ٢٣٩.

الحضارية بمعناها المطلق العام، وإنما عندما يكون المقصود منها بالمعنى المحدد للكلمة تلك التكوينات الحضارية التي نشأت على الأطراف، وتمكنت من الحفاظ على نفسها مع مرور الزمن ، وهذا في ارتباط وفي تضاد مع النظم الحضارية المسيطرة التي تحتل المركز. فالفلكلور بهذا المعنى هو تكوين أو بناء حضارى تحتى له سمات وخصائص الإقليمية، وعلاقته بالحضارة المسيطرة تشبه تماما علاقة اللغة الدارجة أو اللهجة باللغة الفصحى. ولكن نظرا لأن "دونديس" قد أغفل هذا الفرق المهم، فقد ارتكب هو الآخر خطأ ؛ عندما قام بتعميم حالة هي في الواقع حالة خاصة. هي حالة تقتضى فهم الفلكلور بالمعنى المشروح أعلى، لا على أنه تكوين حضارى مطلق، بل على أنه بناء إقليمي نشأ كتكوين مضاد للحضارة المركز. وهذا هو الفارق الذى لم يفتن إليه "دونديس". ففي موقف الكبت الحضارى والقهر والتغريب والتهميش، كما عايشته كل العادات والموروثات الشعبية الأوروبية، والتي نطلق عليها لفظ "فلكلور" - بالمعنى المحدد للكلمة - قد "تثبتت" هذه العادات الشعبية وتحولت إلى صورة تعبيرية رمزية "لهوية معاكسة"، يمكنها - كما قال "إ. ه. سبيسر" منذ قليل - "أن تثبنى (وأن تقاوم) في مواجهة البيانات المعاكسة".

ومن المواقف الأخرى المميزة التي تؤدي إلى "التصعيد التمايزي" للتكوينات الحضارية من خلال تسليح "تركيبها الحدودي" هو موقف التعارض أو الازدواج الحضارى الداخلى. ومثل هذه الحالة تمثل أمامنا في تجسيد واضح في روسيا في القرن السابع عشر والثامن عشر<sup>(٥٠)</sup>. فقد أدت حركة الحداثة والتصنيع، كما عايشتها كل البلدان الأوروبية في ذلك الوقت، في روسيا إلى وجود نوع من الازدواجية الحضارية، تقف فيها الحضارة القديمة في مواجهة الحضارة الجديدة، ويمثل فيها النظام الرمزي لكل واحدة من الحضارتين نفيا أو عكسا للحضارة الأخرى. ومن هذا المنطلق اكتسبت كل حضارة من الاثنتين معنى "تمايزيا"، "حدوديا" فاصلا من الأساس: فالإنسان كان يفعل شيئا بطريقة معينة من أجل هدف واحد، هو: لأن

(٥٠) "ج. لوتمان / ب. أوزبينسكي - B. Uspenskij - J. Lotman ١٩٧٧ ، قارن أيضا: ر. لاختان - R. Lachmann ١٩٨٧ .



الآخرين يفعلون هذا الشيء نفسه بطريقة أخرى. فالإنسان كان يفعل هذا من أجل أن يبين ويوضح عدم انتمائه للآخرين. فإطلاق اللحية، والسير عكس الشمس، والطرق على الصليب بإصبعين بدلا من ثلاثة أصابع، هذه الأشياء كان يقدرها أصحاب العقيدة القديمة وجعلوا منها رموزا ذات صبغة عقائدية عالية، وهذا لسبب واحد، هو: أن الإصلاحيين كانوا يفعلون العكس. وقد أدت حركة التحديث والتصنيع التي تزامنت مع عصر التنوير إلى إيجاد ازدواجيات مشابهة بين القديم والجديد في كل مكان في العالم. وحتى اليهودية نفسها، والتي - كما نعلم - تعتبر كلها في مجموعها "هوية معاكسة" نشأت بالتضاد مع "البيئات الأخرى المقابلة لها"، لم تسلم من مثل هذه الازدواجية الحضارية<sup>(٥١)</sup>.

"التمييز" - بالمفهوم الحضاري - لا يوجد فقط في الاتجاه من أسفل إلى أعلى، أو من الأطراف في اتجاه المركز - كما رأينا في الأمثلة السابقة (الازدواجية الحضارية داخل الحضارة الواحدة، أو العلاقة بين "الضاحية" الحضارية والمركز)، وإنما يسير "التمييز" أيضا في الاتجاه المضاد؛ أي من أعلى إلى أسفل، أو من المركز في اتجاه الأطراف. وليس من فراغ أن كلمة "تمييز" تحمل في داخلها معنى التميز في العلاقة مع ما هو دون هذا المستوى الذي يمتلكه صاحب قضية "التمييز" هنا، فـ "التمييز" - بهذا المعنى - يعني التحديد ووضع الحدود مع ما هو أسفل، مع ما هو أدنى اجتماعيا وحضاريا؛ هو تحديد يحمل معنى "الارستوقراطية" والنبالة، وبهذا نعود مرة أخرى إلى مفهوم الحضارات "الطاردة"، الحضارات "المانعة العازلة"، التي سبق أن تحدثنا عنها في إيجاز، فالطبقات العليا في كل مكان تولى أهمية خاصة للتعبير الظاهري المرئي لفصوصيتها؛ ولذا فإنها تميل بصورة خاصة إلى تجسيد رمزية حضارية ذات مغزى "حدودي فاضل" من الأساس، تميل إلى التجسيد "الطردى" لهويتها<sup>(٥٢)</sup>. ومن مظاهر

(٥١) حول الصراع الذي نشأ في اليهودية بين التقليدية وبين التنوير (الكلمة العبرية "مسفلا"، القانون المرفى اليهودي) انظر - على سبيل المثال - "ي. فيشمان - J. Fishman"، في: "أ. ياكوبسون- ودينج" ١٩٨٣، ص ٢٦٢ وما بعدها.

(٥٢) قارن: "ب. بورديو - P. Bourdieu" ١٩٨٢/١٩٧٩. قارن أيضا: "ت. فيبيلن - Th. Veblen"

هذا التجسيد "الطردى" نجد في الحضارة المصرية القديمة مثلاً العباءات ناصعة البياض، والباروكات الطويلة التي كانت ترتديها طبقة "الكتبة" في مصر القديمة، ومثال ذلك أيضاً في أيامنا هذه الأحذية البراقة والحلل السوداء والأساور ناصعة البياض والأظافر متناهية الطول، والتي تعتبر اليوم في أنحاء عديدة من الشرق مظهراً من مظاهر الوجاهة والرقى<sup>(٥٢)</sup>. فإذا كان هناك تكلف في طريقة الحياة، وأصطناع باهت لمظاهرها - ما نريد أن نطلق عليه "شيكي ميكي" - فإن هذا التكلف يسير دائماً في اتجاه مثل هذا الاصطناع غير المريح غالباً في طريقة الحياة، ويجعل من مثل هذه الطريقة المتكلفة في المعيشة أسلوباً حياتياً يتم تنفيذه ورعايته بدقة وعن وعى. ونود أن نطلق هنا على هذه الصور الحضارية من صور "التمايز" العمودي أو الرأسى داخل المجتمعات مصطلح "النخبوية أو الصفوة" (Elitismus) في مقابل مصطلح "العرقية أو الإثنية" (Ethnizismus) و"القومية" (Nationalismus) والذين يعتمدان على مبدأ "التمايز الجانبي"، كما في علاقة الأطراف بالمركز الحضارى، أو في علاقة قوميات وعرقيات معينة بحضارة عليا دامية.

الحضارة في حالة "تصعيدها" بشكل "تمايزي"، أو في حالة "تسليحها" بالتركيب الحدودى المانع تكون بالضرورة مرتبطة بوعى خاص بالانتماء، وبالترايط والتبعية للمجموعة الواقعة داخل هذا الخط الحدودى الفاصل، الذى يحد مجموعة حضارية معينة في مقابل المجموعات، أو الحضارات الأخرى. فينشأ بين أفراد هذه المجموعة الحضارية وعى جماعى، وعى الـ"نحن"، ويكتسب هذا الوعى حدة ووضوحاً كلما أحكم التمايز والتفريق مع المجموعات الأخرى. فكلما وضحت صورة هذه المجموعات الأخرى الواقعة خارج الإطار الحدودى، صورة هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم لفظة "هم"، كلما وضحت فى المقابل صورة وعى الـ"نحن"، الوعى الجماعى للمجموعة التى تعيش داخل هذا الإطار الحدودى. فالوعى الجماعى للمجموعة المتميزة يجد منطقه وتمبيره

(٥٢) هذه المظاهر منتشرة - كما نطمح - فى أنحاء مختلفة من بلاد الشرق، ونفهم على أنها من مستلزمات الرقى والتقدم، ومن مظاهر التبل والرقى. ومجتمعاتنا مليئة بمثل هذه المظاهر، والتى نميل إلى تسميتها "بالمظاهر الكاذبة". فإن كان المؤلف يرى أنها مظهر من مظاهر الحضارة، فنحن نرى فيها مظهراً من مظاهر "الخيبة الكبيرة" التى سقطت فيها بعض طبقات مجتمعاتنا. (الترجم)

فى نظام رمزى إشاراتى ذى طبيعة "حدودية" أساسية؛ فالتحديد مع الآخرين هو وحده الذى يكسب صورة هؤلاء الآخرين من جانب، وصورة وعى الـنحن" للمجموعة المتميزة من جانب آخر الوضوح والظهور. كلمة "هم" هنا مهمة: هؤلاء الـهم" يمكن أن يكونوا أشخاصا يمثلون الطبقة العليا، أو الطبقة الدنيا، يمكن أن يكونوا الإصلاحيين أو التقليديين، يمكن أن يكونوا أشخاصا ظالمين يمارسون القمع والاضطهاد، أو حتى سكان القرية المجاورة. فالأسباب والتحديات التى تدفع إلى إبراز الهوية الخاصة والتعبير عنها بشكل ظاهر مرئى متعددة وكثيرة. فما يدفع الفرد أو المجموعة إلى صياغة هويته وذاتيته وسبكها فى أساليب مرئية ظاهرة قد يعود إلى عوامل مختلفة، كما رأينا. ولكن فى كل الأحوال يمثل هذا التعبير عن الهوية وإبرازها فى أساليب نوعا من التعبير المضاد، نوعا من "التمايز" المعاكس، ترد به حضارة على تحدى حضارة أخرى، وليس على تحدى فوضى من أى نوع. فبقدر ما تبرز حضارة ما نفسها فى مقابل حضارة أخرى، بقدر ما تكون هذه الحضارة الأخرى فى الوقت نفسه مبرزة ومرئية.

فى حالة "تسليمها الحدودى" تغير الحضارة من حالتها الثابتة، وتتحول وتصبح "دينا". ولكن هذا القانون لا ينطبق على حالة "المنخبوية أو الصفوة" - كما أطلقنا من قبل (وهذا بالرغم من أنه توجد أيضا "أديان" من هذا النوع خاصة بالطبقات العليا أيضا)<sup>(٥٤)</sup>، ولكنه ينطبق أساسا على المبدأ الذى تأخذ فيه الحضارة سمة "العرقية أو الإثنية" و"القومية". وما نسميه بالعنصر الدينى للهوية "المصعدة" بشكل "تمايزى" حدودى فاصل، يكمن فى ميل هذه الهوية إلى الإطلاقية، وإلى استغراق جميع الأفراد فيها. فمن خلال محاولة استغراق جميع الأفراد داخل هذه الهوية الحضارية يتمكن هذا الوعى الجماعى من الانتشار داخل المجموعة؛ فهذا الوعى الجماعى يريد أن يشمل كل الأفراد، بل أن يستغرق كل فرد عن آخره، ويستوعبه فى داخله حتى فى دقائقه. وفى داخل هذه الصورة الاستيعابية تنوب كل الفروق الأخرى أمام هذا "التمايز" الأوحد والحاسم فى الوقت نفسه. الوعى الجماعى ينتشر فى الداخل بفضل التحديد مع الخارج،

(٥٤) قارن: "ب. أنثيس/د. بانك - D. Pahnke - P. Anthes"، ١٩٨٩.

وبفضل التمايز عليه، ولا يبقى في الداخل إلا هذا الوعي الجماعي الذي يشمل جميع الأفراد، وكل فرد عن آخره. وهنا تذوب - كما قلنا - كل الفروق الأخرى. فأنا - كإلماني - لا أعرف فقط إلا ألمان. وأقدم مثال - وفي الوقت نفسه - أروع وأوضح مثال على مثل هذا "التسليح الحدودي الفاصل" للحضارة في ظل استشعار الخطر القادم من الخارج يضربه لنا الإنجيل نفسه، وذلك في قصة الإصلاح الشرائعي الذي قام به "يوشيا، ملك يهوذا"<sup>(٥٥)</sup> (انظر: الملوك الثاني، سفر: ٢٢ وما بعده، العهد القديم) ، والتي سوف نرجع إليها بالتفصيل في الفصل الخامس من هذا الكتاب. فكل من الإصلاح "اليوشياوي" نفسه - وقبل كل شيء - التذكير به في سفر "التثنية"<sup>(٥٦)</sup> يجب تفسيرهما على أنهما يمثلان نوعا من التجديد العرقي (الإثني) لبني إسرائيل في الوقت نفسه، فنحن هنا أمام حالة شعب يسترجع ذكرى هويته الحقيقية : أولاً بعد فترة الغزو الآشوري له، وثانياً بعد الشرخ العميق الذي حدث في تراث هذا الشعب بسبب سبى بابل الشهير<sup>(٥٧)</sup>. وإذا جاز لنا أن نعبر عن هذا الموقف بلغة اليوم، نستطيع أن نقول إننا هنا أمام "حركة صحوة قومية" بالفعل، هذه "الصحوة"، فو تذكر هذه الهوية

(٥٥) "يوشيا ملك يهوذا - Josia - أحد ملوك بني إسرائيل، تولى ملك "يهوذا"، بالقرب من اورشليم، قبل سبى اليهود إلى بابل، ووقوع اورشليم في حوالي ٥٥٠ قبل الميلاد بوقت قصير. ودام ملكه إحدى وثلاثين سنة بأورشليم" - كما يرد في ذكر قصته في العهد القديم (الملوك الثاني ٢٢ ، ١)، وقد كان ملوك "يهوذا" السابقون قد ضلوا الطريق وعصوا ربهم، والمصيبت هنا عن الملك "منسى" وابنه "آمون" اللذين حكما قبل "يوشيا"، مما جعل الرب يفضي علي "يهوذا" ويقرر الانتقام من سكانها. وتمثل هذا في زحف ملك بابل "نبوخذ نصر" على "يهوذا" وقصة السبى المشهورة. والإصلاح المقصود هنا هو "تجديد العهد"، والقضاء على عبادة الأوثان والاحتفال بالفصح وعودة شعب "يهوذا" تحت حكم "يوشيا" إلى الشريعة مرة أخرى، ولقد "يوشيا" على الضلال والفي الذي كان فيه الآباء. وقد صادف هذه العودة والرجوع إلى جادة الصواب العثور على "كتاب الشريعة" (سفر التثنية) الذي كان سببا في إيقاف الضمير الشرائعي عند شعب "يهوذا". (المترجم)

(٥٦) سفر "التثنية" هو الكتاب الخامس من كتب سيدنا موسى (انظر العهد القديم، القسم الأول). (المترجم)

(٥٧) ذكر الخبر عن هذه الأحداث له أكثر من رواية، كما تمت معالجته نصيا أكثر من مرة. ولكننا نستند هنا في أفكارنا إلى النص الحق المعروف باسم "ما بعد السبى"، وهذه الصياغة النصية تنقل لنا التراث في ضوء معاشات السبي، والكارثة التي حلت ببني إسرائيل. قارن للمزيد من التفصيل: هـ. شبيكرمان - H. Spieckermann ١٩٨٢ .

ومحاولة استرجاعها يُرويان في تراث بنى إسرائيل في شكل قصة الظهور المفاجئ لكتاب كان قد طواه النسيان<sup>(٥٨)</sup>. ولكن أى نوع من النسيان مقصود هنا؟ وأى فقدان للهوية معنى هنا؟

كان من المنتظر أن يصاحب فقدان الأرض وفقدان المعبد والهوية السياسية، كما شهدتها مملكة "يهودا" في العام ٥٨٧ قبل ميلاد المسيح، فقدان الهوية العرقية عند هذا الشعب أيضا، على الأقل عند أسباط إسرائيل العشرة من شعوب "المملكة الشمالية" الذين سباهم ملك "آشور" قبل حادث بابل بحوالى مائة وأربعين سنة تقريبا<sup>(٥٩)</sup>. فمثل هذه "العرقيات" المنفصلة عن أصلها تنسى في الغالب الأصل الذى نشأت عنه، تنسى من تكون هي، ومن كانت هي في الماضي، وتذوب بسرعة في "عرقيات أخرى" (قارن: أ. د. سميث ، ١٩٨٦ )، وقد كان هذا هو المصير الذى لحق - إن عاجلا أو آجلا - بكل "العرقيات" التى كانت موجودة في العالم القديم. إلا أن اليهود هم الوحيدون من بين أعراق العالم القديم الذين قاوموا نسيان هويتهم. والفضل فى هذا يرجع إلى جماعة اليهود منهم الذين تم سبيهم ونفيهم إلى مملكة بابل؛ حيث استطاعت هذه الجماعة فى المنفى بكل ما أوتيت من قوى الذكرى أن تتشبث بمعالم صورة ذاتية عن أنفسهم وعن هويتهم، كانت معيارا وقاعدة للسلوك، وكانت حاكمة لهذا السلوك فى الوقت نفسه . فقد استطاعوا فى المنفى أن يفتزعوا من برائن النسيان "رتوش" هذه الصورة التى أصبحت فيما بعد "معيارية تقيعية" ومحددة ومشككة للسلوك أيضا. وقد تجلت هذه الصورة أمام أعينهم من خلال تراثهم وموروثاتهم المتمثلة فى حكاياتهم. واستطاعوا من خلال الذكرى أيضا أن يتشبثوا بأسس هويتهم العرقية.

(٥٨) المقصود هنا "بالكتاب الذى طواه النسيان" هو كتاب الشريعة الذى تم العثور عليه فى عهد "يرشيا"، والذى كان سببا فى استعادة شعب "يهودا" هويته الشرائعية، بعد أن فقدت فى ظل الحكام السابقين وحل محلها التخطي والضياغ فى وثائق وأرجاس متعددة - كما تروى لنا التوراة. ويرى كثير من علماء العهد القديم أن كتاب الشريعة المعنى هنا هو نفسه "الكتاب الخامس" من صحف موسى المعروف بـ "سفر التثنية". ومن هنا تأتى خطورة وأهمية هذا "الكشف" من الناحية الحضارية بالنسبة لبني إسرائيل. فالعثور على هذا الكتاب كان بمثابة العودة والرجوع إلى الهوية الحقيقية لبني إسرائيل. فاستعادة الهوية هنا يقابلها بصورة رمزية العثور على كتاب الشريعة المفقود. (المترجم)

(٥٩) تعرض بنو إسرائيل (المملكة الشمالية) للغزو والاحتلال ثم السبي من قبل الآشوريين أيضا، قبل وقوع حادث بابل المشهورة. والقصة مروية كاملة فى العهد القديم، الملوك الثانى ، ص ١٧ وما بعده. (المترجم)

والشيء الفريد في هذه الهوية هو أن هذه الهوية يحكمها "عقد" أو "عهد" قطعه الرب على نفسه مع هذا الشعب، وصيغة هذا "العهد" تتمثل في قول الرب لموسى: "تدخلوا في عهد الرب إلهكم، وفي قسمه الذي يقطعه معكم اليوم، ليقويمكم له هنا أمة ويكون لكم إلهًا، كما قال لكم، وكما أقسم لأبائكم إبراهيم وإسحاق ويعقوب" (التثنية ٢٩، ١١ - ١٣) <sup>(٦٠)</sup>. وصيغة "العهد" هذه، وبالأخص قوله "ليقيمكم له هنا أمة ويكون لكم إلهًا"، تتكرر كثيرا في مواضع متفرقة فهي تمثل لب هذه الهوية <sup>(٦١)</sup>. فالهوية هنا لا ينبغي أن تقتصر على مجرد الإظهار الخارجى لها، ولا يجوز أن تبقى مسألة تعبير ظاهرى فقط، وإنما يجب أن تصبح مسألة وعى وعقيدة، "مسألة من مسائل القلب". فيوشيا، ملك يهوذا، أمر باستدعاء "جميع سكان أورشليم ويهوذا، من الصغير إلى الكبير"، وطلب منهم الصعود إلى الهيكل. "وتلا على مسامعهم جميع ما ورد في كتاب العهد الذي وجد في الهيكل. ووقف الملك على المنبر. وعاهد الرب على أن الشعب يتبعونه، ويعملون بوصاياه وإرشاداته وفرائضه بكل قلوبهم وكل نفوسهم؛ ليحققوا كلام العهد الذي ورد في الكتاب". فالتزم الشعب كلهم بالعهد الذي قطعه الملك <sup>(٦٢)</sup>. والكلمات "بكل قلوبهم وكل نفوسهم"، وأيضا قوله "الشعب كلهم" - هذه كلمات مفتاحية رئيسية توضح أن الأمر يدور هنا حول نوع من "حركة الصحو" لدى شعب بني إسرائيل، حول

(٦٠) كل الاستشهادات التي ترد في هذا الكتاب من العهد القديم تم نقلها عن ترجمة دار الكتاب المقدس: الكتاب المقدس: أي كتب العهد القديم والعهد الجديد. الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية، لبنان ١٩٩٣ و ١٩٩٥. (المترجم)

(٦١) ترد هذه الصيغة بصورة مطردة على وجه الخصوص في كتاب "إرميا". وبالأخص في المواضع التالية: إصحاح ١١، ٤ - ٢٤، ٧ - ٣٠، ٢٢ - ٣١، ٣٢ - ٣٣، ٣٨. وغالبا ما تكون مصحوبة بالحديث عن تجديد و"ختان" القلب: أي صفوؤه وتكريسه لعبادة الرب (قارن هنا: إرميا ٤، ٤. وقارن أيضا سفر التثنية ١٠، ١٦، وحول موضوع "تجديد" القلب انظر بالأخص "عزرا" ١١: ١٩). وقضية "الختان" عند اليهود - انطلاقا من رمزية ختان القلب - هي السمة الإثنية المرفقة لليهود على الإطلاق. هي العلامة "التمييزية" في مقابل الكفار. والمشركون وعبد الأوثان، والذين حرم على اليهود الاتصال بهم بنية صورة (المؤلف). وكما هو معلوم فإن "الختان" شعيرة من شعائر اليهودية، وهذا الطقس الشعائري يعتبر في نظر اليهود علامة العهد المعقود بين الله وشعب إسرائيل. (المترجم)

(٦٢) الملوك الثاني ٢ إلى ٤. سبق ذكره. (المترجم)

اكتمال ونضج صورة ذاتية، أو هوية تعقيدية تشكيلية، كانت مستترة أو حتى منسية، ووصولها إلى درجة جديدة من الوعي والإدراك وصولها إلى وعي جديد؛ ولهذا نجد هذا التكرار الدائم للكلمات "بكل قلوبهم وكل نفوسهم" في مواضع مختلفة من العهد القديم (قارن مثلاً: التثنية ٤، ٢٩ - ٦، ٥ - ١٠، ١٢ - ١١، ١٣ - ١٣، ٢ - ٢٦، ١٦ - ٢٠، ٢٠ - ٦، ٢٠ - ١٠) (٦٣). لا شيء يصف مغزى هذا المطلب ويعبر عنه في الصميم أفضل من الكلمة الألمانية "Er-innerung"، والتي تعني ليس مجرد "الذكرى" وحدها، وإنما تعني قبل هذا "تعميق المعنى في دخائل الإنسان"، "ترشيحه وترسيبه" في الأعماق، "واستدعاؤه من أعماق الإنسان مرة أخرى، ونقله إلى دائرة الوعي والإدراك".

"فالدين" و"العرقية" يتزاوجان هنا في ترابط حميم. و"الشعب" والدين تداخل في مفهوم واحد. فقد كان بنو إسرائيل يتكئون في بداية الأمر من أسباط متفرقة (٦٤)، ثم "ارتقت" هذه الأسباط وتحولت إلى "شعب"، والشعب ارتقى وتحول بدوره إلى "شعب مبارك" (سفر التثنية ١٩، ٢٦)، ثم إلى "أمة مقدسة" (سفر الخروج ١٩، ٦) وأخيراً تحولت "الأمة المقدسة" إلى "جماعة المؤمنين بالرب" (٦٥). وكل فرد من أفراد هذا "الشعب" عليه أن يوقن ألا ينسى - ولو لحظة - بأنه ينتمي إلى "شعب"، وأن هذا

(٦٣) نقابلنا أيضاً - وبصورة مطردة - صيغة "بكل قلوبهم" في محيط الحضارة الآشورية، كما في القسم العلوي الذي جمع به الملك "سنحرب" كل الشعب على الولاء لولي العرش "أزورخادون" - باللغة الآشورية: "إنا جومورتى لبيبيكونو"، حول هذه المسألة انظر على سبيل المثال: "واتانا به - Watanabe" (١٩٨٧)، ص ١٦٠ - ١٦٣. وقد ركزت الأبحاث في أكثر من موضع على أن صيغة المهود التي كانت تبرم بين الإقطاعيين والملوك في المجتمع الآشوري تعتبر مثلاً لنشأة علم اللاهوت اليهودي الخاص بمسألة، "العهد" الذي قطعه الرب مع الشعب. وواضح أن هناك علاقة بين "العهد" في الحضارة الآشورية و"العهد" في اللاهوت الإسرائيلي. للمزيد حول هذا الموضوع طالع آخر الأبحاث التي قام بها "H. Tadmor" و "M. Weinfeld"، في كاتفورا، ليفيراتي، زالكينيني، ١٩٩٠.

(٦٤) انظر: سفر العدد ٢. (المترجم)

(٦٥) انظر سفر التثنية ٢٣، ١ - ٨. هذه الآيات تنص بالتمديد على من لهم الحق في الانتماء إلى "جماعة المؤمنين بالرب". ومن يكون خارج هذه "الجماعة" (المؤلف) كلمة "الرب" في النص الأصلي هي - حسب التقليد العبراني - "يهوه - JHWH" (المترجم)

الانتماء يلزمه بنمط معيشى معين ومحدد بشكل صارم (طبقا لطبيعة العهد الذى قطعته الرب على نفسه تجاه هذا الشعب)، وأن هذا النمط الحياتى الخاص يميز صاحبه بوضوح عن كل الشعوب والأجناس الأخرى. فالاصطلاح العرقى "يهودى" تحول هنا ليصبح "تعريفاً تعقيدياً معيارياً للذات" - كما يقول إ. ب. ساندرس - "E. P. Sanders" (إ. ب. ساندرس ١٩٨٠) ليصبح نوعاً من الاعتراف والاعتقاد بصورة ذاتية، بهوية تعقيدية وتشكيلية على درجة عالية من الالتزام، توجب على صاحبها أن يلتزم بها حتى لو كان على حساب حياته الخاصة.

إن سفر "الثنية" فى العهد القديم يعتبر بمثابة "البيان الرسمى" ووثيقة الدستور لحركة مقاومة عرقية. فالنموذج المطبق هنا، وهو نموذج "التمايز" والمقاومة من خلال "تقديس الهوية"، يصل هنا أيضاً إلى درجة نموذجية عالية. وهذه الصورة من صور "تصعيد" الهوية فى اتجاه "التمايز والتحديد مع الخارج" لا نصادفها عند شعب بنى إسرائيل وحده، بل هناك صور مماثلة لها، حدثت فى مصر القديمة أيضاً. فالتطور الذى حدث فى مصر فيما يتعلق بـ "تصعيد" الهوية بشكل "تمايزى"، يضع الحدود بينه وبين الآخر، قد اتخذ اتجاهاً مشابهاً. ففى فترة الاحتلال الفارسى، باعتبارها فترة سيطرة أجنبية، وقعت مصر فى الأخرى - ولأول مرة - تحت ضغط تفريغ سياسى وحضارى، كان لابد عليها من تعبئة كل القوى "التمييزية القومية والمعاكسة" ضد هذا الضغط (أ. ب. للويد ١٩٨٢)، وفى هذا الإطار يجب أن نفهم برنامج البناء العملاق الذى بدأه الملك "نيكتانيبوس" ثم واصله البطالمة من بعده. وفى رأى أن الحالة التى أمامنا هنا هى حالة "تصعيد" للهوية، ولكن باتجاه "التمايز والتركيز على الاختلاف مع هذا العنصر الغريب المتمثل فى الاستعمار الفارسى"، وحالة "التصعيد" هذه تتشابه فى الناحية الوظيفية تماماً مع التطورات التى جرت عند بنى إسرائيل، وإن كان كل من التطورين قد استخدم وسائل حضارية تختلف عن الآخر. فمصر القديمة لم تعتمد فى بناء هويتها الحضارية على الكتابة، ولم تنشأ بمصر "قانونية كتابية"، بمعنى أن الحضارة لم تتشكل "بمجموعة مختارة من النصوص المكتوبة"، كما هى الحال عند بنى إسرائيل "فى قانونية العهد القديم". فبدلاً من "النصوص" بنيت فى مصر "المعابد". وحل "المعبد" فى مصر القديمة محل "النص" فى الحضارات "النصية". فالمعابد التى بنيت



بمصر القديمة - وما صاحب هذه الحركة من برنامج بناء عملاق - يجب أن نفهمها على أنها مظهر من مظاهر "القانونية الحضارية"، تماما كـ"القانونية النصية" لدى الحضارات القائمة على النصوص. فكما أن هذه الحضارات اختارت مجموعة من نصوصها وجعلتها "قانونا وشريعة حضارية" لها، فإن حضارة مصر القديمة اختارت "المعبد" ليكون لها "قانونا وشريعة حضارية" أيضا؛ لذا نرى أن المعابد في مصر القديمة قد صممت كلها طبقا لأساس معمارى واحد؛ فكلها تحمل نقوشا وكتابات، وكأنها تريد أن تدون التراث بهذا الصورة البنائية العملاقة، وكلها معزول عن العالم الخارجى بأسوار عالية، وكأنها تريد أن توضح بهذه الصورة الحسية ذاك "السور المانع" الذى أقامه "قانون العهد القديم" حول اليهود. فهذه تشبه تلك؛ لأن أسوار المعابد المصرية أيضا كانت لا تضم فى داخلها الشعائر المقدسة والصور والكتابات وحسب، وإنما كانت تحتوى فى داخلها على أسلوب حياة ونمط حياتى معاش وملتصق بالواقع. فقد كانت الحياة فى المعبد تسير طبقا لقواعد صارمة فى ناحية "النظافة وطهارة البدن". فبرنامج بناء المعابد الذى بدأه الملك "نيكتانيبوس" يقدم لنا نموذجا آخر من نماذج الهوية القومية "المصعدة" بشكل "حدودى فاصل"، التى اكتسبت صفة "التقديس". وبهذه الصورة أصبح "المعبد" رمزا للهوية الحضارية لمصر فى عصورها المتأخرة. فمصر القديمة تنظر إلى نفسها على أنها بلد "مقدس"، بل على أنها "أكثر بقاع الأرض قدسية"، وعلى أنها "معبد العالم كله" (hierotate chora).

إن الحل الذى تم التوصل إليه فى كل من "يهوذا" و"مصر القديمة" اسمه: "تقنين" الذاكرة الحضارية. وكلمة "تقنين" تعنى: أن كل ما يصنف على أنه "غريب" أو غير مهم يتم استبعاده ويتم إبادته، وأن كل ما يصنف على أنه مهم ونو قيمة - بالمعنى التقنيدي التشكيلي - يتم رفعه إلى درجة "القدسية"؛ أى يتم تزويده بكل صفات الإلزام الشديد بالنسبة للأفراد، وعدم جواز المساس به من قريب أو من بعيد.

لا ننكر أننا بأمتلئنا السابقة قد لجنّا لأمثلة موزغة فى قدم التاريخ. ولكن ما نريد أن نبيّنه من خلال هذه الأمثلة هو أن الهوية العرقية واستمرارها هما مسألتان ترتبطان بالذاكرة الحضارية ويصور تنظيمهما. فانقراض الجماعات العرقية ليس مسألة إبادة جسدية أكثر من كونه مسألة نسيان حضارى جماعى، فمسألة الإبادة الجسدية وحدها

لا تقضى على الجماعات أكثر من الإبادة الحضارية المتمثلة فى النسيان الحضارى العام (ربما لو استثنينا هنا بعض الحالات البسيطة التى كانت الإبادة الجسدية سببا حقيقيا فى فنائها؛ مثل حالة مملكة الإنكا - الهنود الحمر - فى أمريكا)، وإذا تدبر الإنسان هذه القضية برمتها، ووضعها بكل أبعادها ونتائجها موضع التفكير، فلسوف يتضح الآن أن أى تغيير يحدث فى نظام الذاكرات الحضارية- كأن يكون مثلا بسبب التجديد فى نظام التدوين (كما حدث مع دخول فن الكتابة إلى الحضارات)، أو بسبب تغيير فى نظام تداول هذه الذاكرات الحضارية داخل المجتمعات (كما نرى مثلا فى المراحل المختلفة لتداول المعلومات الحضارية: أولا كان فن الطباعة، ثانيا جاء الراديو، ثالثا حل التلفزيون محل الراديو)، أو بسبب تغييرات تحدث فى التراث (وهذا مثل اختيار بعض النصوص من التراث وجعلها نصوصا "قانونية" ملزمة؛ أى نصوصا تقوم عليها الحضارات، أو فك النصوص "القانونية" وجعلها نصوصا عادية مرة ثانية تسبح فى تيار التراث)، إن كل هذه التغييرات -مهما اختلف نوعها- سوف يجلب معه تغييرات عميقة معاشة فى محيط الهويات الجماعية. فاية "هزة" تحدث فى نظام "الذاكرة الحضارية" لمجموعة ما، وأى تغيير يطرأ على أجهزتها - حتى لو كان هذا التغيير تجديدا من أى نوع - فسوف يؤثر - وبالقدر نفسه - على الوجود الإنسانى والجسدى لهذه المجموعة، سوف تتأثر هويتها الجماعية بالكم نفسه الذى حدث به التغيير؛ وإذا فقد ربط بعض الباحثين بكل جدية ولأسباب مقبولة بين ظاهرة الدولة القطرية فى العصر الحديث (الدولة القومية) وبين اختراع فن الطباعة، مع ما أحدث دخول فن الطباعة إلى المجتمعات من تغييرات هائلة، و"زهزحات" حضارية بعيدة المدى (قارن: ب. أندرسون ١٩٨٣) إذ يصاحب نشأة الهويات الجماعية "المصعدة" بشكل لافت للنظر تطوير مناسب فى التقنيات الحضارية الخاصة بها، أينما وجدت هذه الهويات. فالتقنية الحضارية المناسبة فى الحضارات الكتابية الأولى كانت هى الكتابة، وعند بنى إسرائيل، وفى الحضارة اليونانية القديمة كانت التقنية الحضارية المناسبة هى الكتابة أيضا، وصحبها "فن تقوية الذاكرة"، وعند البراهمة فى الهند كانت التقنية الحضارية الوحيدة هى "فن تقوية الذاكرة"، حفظ النصوص عن ظهر قلب. وهكذا تختلف التقنيات، ووسائل التعبير الحضارية من حضارة إلى أخرى، وأيضا فى داخل الحضارة الواحدة حسب

ظروف "التصعيد" الذي تشهده الهوية الجماعية في المراحل الزمنية المختلفة. وحتى عند الآشوريين، والذين عرف عنهم أن إنجازاتهم كانت أساسا في المجال الحربي، وأن آخر شيء كانوا يهتمون به هو المجال الحضاري، حتى عند هؤلاء ارتبطت نشأة مملكتهم بتأسيس مؤسسة حضارية- في الغالب هم أول من اخترعها، ولا يمكن تجاوز أهميتها الحضارية بأية حال من الأحوال. هذه المؤسسة هي: ما كان يعرف عندهم باسم "مكتبة القصر" (وهو مصطلح يرادف قولنا اليوم "المكتبة القومية"). و"مكتبة القصر" عند الآشوريين كانت تجمع كل ما تمت بلورته من كتابات وتأخذ رمزا للذاكرة الحضارية الخاصة بالمجتمع الآشوري البابلي، وكانت تضرب عملية جمع التراث الآشوري هذه عملية تدوين نشطة وشاملة لتيار التراث، بل من حين لآخر كانت مصحوبة بمحاولة "وضع قانونية نصية"، ووضع تعليقات وشروح لتيار التراث. وهنا ينبغي لنا أن نفهم فكرة نشأة "مكتبة قومية" على أنها نوع من تعبئة الذاكرة الحضارية من أجل "تسليح" هذه الذاكرة "بالقدرة" الإدماجية (بحيث تدمج جميع أفرادها بداخلها) أو - في الجانب الآخر - بالقدرة "الحدودية الفاصلة" (بحيث تضرب هذه الذاكرة سياجا وسورا حول أفرادها، وتميزهم عن العالم الخارجي)، وطبعاً نحن نضع فرقاً هنا بين هذا النوع من المكتبات، وبين المكتبات الخاصة التي كانت توجد بالمعابد، أو ما كان يعرف عند الآشوريين أنفسهم باسم "نور الأكواح"، في مصر القديمة كانت تسمى هذه المكتبات بـ "نور الحياة". وعلى أية حال، فقد ثبت أن "الدين" هو من أكثر الوسائل فعالية على الإطلاق لمنح هوية عرقية ما الدوام والاستقرار المطلوبين، فكل الحالات العرقية التي ذكرها آ. سميث في بحثه المشار إليه في أكثر من موضع، والتي أشار إليها على أنها أمثلة لاستقرار ودوام الأعراق على نحو يثير الدهشة، بداية من السامريين ووصولاً إلى الباسك في إسبانيا، كل هذه الحالات تُظهر الصورة نفسها التي تم فيها انصهار الهوية العرقية مع اتجاه ديني معين (أ. د. سميث ١٩٨٦، ص ١٠٥ - ١٢٥).

**القسم الثانى**

**الدراسات التطبيقية**



## تمهيد

هناك حضارتان من بين حضارات العالم القديم، هما الوحيديتان اللتان استطاعتا أن تمنحنا تراثهما قوة وصلابة في مقاومة عواذى الزمن، بصورة جعلتهما حتى يومنا هذا ذاتا تأثير كبير في ناحية الهوية: هاتان الحضارتان هما: حضارة اليونان، وحضارة بنى إسرائيل. فعلى أساس الترابط الذى حدث بين هاتين الحضارتين لم ينشأ الغرب المسيحى وحده، وإنما استفاد منه الإسلام أيضا. وإذا كان الغرب قد اعتمد أكثر على "الكلاسيكيين" اليونان (الشعر والفلسفة اليونانية) والذين شكلوا - بالارتباط مع الإنجيل العبرانى ونصوص العهد الجديد - لب الذاكرة الحضارية للغرب وبلبلده، فإنه فى عالم الإسلام سادت العلوم والمعارف اليونانية، وأن القرآن قد "غطى" تماما على الإنجيل العبرانى<sup>(١)</sup>. وبالرغم من هذا فإنه يجب التأكيد هنا على أن كلا من هذين العالمين الحضاريين: عالم الحضارة الغربية، وعالم حضارة الإسلام، قد استند

(١) المؤلف هنا يتبنى وجهة نظر حضارية، وليست "دينية لاهوتية". فهو ينظر إلى الأديان السماوية الثلاثة، وكتبها فى سياق تسلسلها الحضارى، والذى يبدو هكذا: العهد القديم، العهد الجديد، القرآن. غير أن هذا لا يعفيه من المغالطة الشديدة، بل والسطحية "المؤلمة" خاصة فى المواضيع التى يتحدث فيها عن الحضارة الإسلامية، فمصادره كلها فى هذا الجانب لا تتمدى مجال المعلومات العامة، ولكن قيمة أرائه وأفكاره فى المجال الحضارى العام لا يمكن أن تتكرر بنية حال من الأحوال، ولعل الترجمة تكون قد أوضحت هذا، ونحن نعرف أن المؤلف غير متخصص فى علوم القرآن، ولا ننتظر منه هذا أيضا، ولكنه ينساق أحيانا وراء آراء، منها ما هو كنسى لاهوتى، أو استشراقى ترى أن القرآن يعد امتدادا وتخفيصا للعهد القديم. على أية حال يرى المؤلف أنه فيما يتعلق بالنصوص الدينية مطلقا يوجد توحان هما الأساس لكل هذه النصوص، أطلق المؤلف عليهما اسم "القانون النصى الدينى": وهما "قانونية العهد القديم، والقانونية النصية التى تمثل البراهمانية والبوذية فى الهند. وكل ما عدا ذلك من نصوص دينية يمكن إرجاعه - فى رأيه - إلى هذين الأصلين، فالعهد الجديد والقرآن مثلا يمكن - حسب هذا الرأى - إرجاعهما إلى العهد القديم. والنصوص التاوية والكنفرشيموسية يمكن إرجاعهما إلى الأصل الهندى، وهكذا. ولطبعنا اسنا هنا بمعرض الحديث من المنظور الدينى العقائدى. (المترجم).

- كل واحد منهما - فى نشأته بطريقته الخاصة إلى هذا الارتباط مع التراث الإسرائيلى اليهودى، والتراث اليونانى، فارتباط "الإسلام" بهذا التراث كان مختلفا عن ارتباط "الغرب المسيحى" به. بيد أن هذا "التراث" لم يستمر فقط فى صورة هذا الارتباط الذى حدث مع هذين العالمين الحضاريين (الإسلام والغرب المسيحى)، وإنما تواصل وبقي أيضا فى "الحضارة الخالصة"؛ أى فى الأصل كذلك. فتراث حضارة بنى إسرائيل انتقل إلى اليهودية، وتراث "هيلاس" (Hellas) (باليونان) انتقل إلى الحركة "الهومانية" (الإنسانية).

ولكن كيف حدث كل هذا؟ وما الذى أدى إلى أن هاتين الحضارتين بالأخص (اليونان وإسرائيل) أو بالأحرى ما الذى أدى إلى أن هذين التيارين التراثيين وحدهما - وليست الحضارة البابلية مثلا، أو حضارة مصر القديمة - هما اللذان استمطعا أن يصمدا أمام انهيار العالم القديم؟ والإجابة على هذا السؤال تقودنا ثانية إلى الأصول الأولى لعملية تأسيس وتثبيت "المعنى الحضارى"، تقودنا إلى المنابع الأولى التى انطلقت منها أسس وقواعد كل من العالم الإسلامى، والعالم الغربى. وفى "إسرائيل" وفى اليونان نلاحظ حدوث وانتهاء مرحلتين حاسمتين بالنسبة لعملية تثبيت المعانى الحضارية، تزامنتا فى الحدث، وفى الانتهاء، ولكن دون أن يكون لكل واحدة منهما علاقة بالأخرى؛ هاتان المرحلتان هما: إنتاج نصوص "مؤسسة" حضاريا - واستغرقت عملية الإنتاج هذه من القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن الخامس - وتقتين" هذه النصوص حضاريا أيضا؛ أى جعلها نصوصا "قانونية" بالمفهوم الحضارى - وقد ارتبط بعملية "التقنين" هذه وجود "ثقافة تؤولية" فى محيط هذه النصوص فى العصر الهيلينى (أطلقنا على هذا المبدأ من قبل مصطلح "رعاية المعنى")<sup>(٢)</sup> - وكبالتا الحضارتين (اليونانية والإسرائيلية) حدث فيهما "شرح أو قطعية" - بالمفهوم الحضارى - فى تناقل تراثهما، فاليهودية التى نشأت مع "الهيكل الثانى"<sup>(٣)</sup> (بعد

(٢) حول مصطلح "رعاية المعنى" (Sinplege) ارجع إلى الفصل الثانى. (المترجم)

(٣) المقصود هو "الهيكل" الذى بنى بعد عودة بنى إسرائيل من سبى بابل، بعد خراب الهيكل الأول، "هيكل سليمان"، وتشريد واعتقال بنى إسرائيل على يد الآشوريين والبابليين. (المترجم)

خراب الهيكل الأول) وتيهودية الشتات تستمدان أصولهما وجذورهما من فكرة شعب بنى إسرائيل، والعالم الهيليني (متضمنا روما، وكل الحركات الكلاسيكية والإنسانية التي أتت بعد ذلك) يستمد شرعيته أيضا من هيلاس (Hellas) في عهد هوميرو، وعهد الكلاسيكيين القدامى. وفي اليهودية تكون ما يعرف بمؤسسة الـ سوفير (Sofer)؛ وهم الأهباء، أصحاب الفقه في الدين، باعتبارهم هم الأداة أو الجهاز الذي يقن مشروعية العودة إلى الأصول الأولى - هنا فكرة شعب إسرائيل<sup>(٤)</sup>. أما في الهلينية فقد نشأ علم فقه اللغة الإسكندري، المنسوب إلى مدرسة الإسكندرية، والذي كان يسمى إلى اجتياز القطيعة التي حدثت في التراث اليوناني، والمرور عبر هذه القطيعة إلى منابع الأولى (بفايفر ١٩٧٨)؛ فالإنجاز الذي قامت به مدرسة الإسكندرية في العبور إلى منابع التراث اليوناني الأولى ومعالجة هذا التراث الذي أصبح يمثل نقطة الانطلاق لكل الكلاسيكية الغربية، حدث في تجاور قريب من الناحية الجغرافية والناحية الزمنية مع النشاط النصي اليهودي، والذي بدوره مثل نقطة الانطلاق لنشأة قانونية النصوص على الإطلاق. ولا يخفى أن كلا من هاتين الحركتين الفكريتين تحملان في طياتهما شيئا من ضمان وحفاظ الهوية القومية لكل منهما؛ إذ كان المناخ الفكري العام للعالم الشرقي لحوض البحر المتوسط يسيطر عليه في تلك القرون طموح جامع نحو المعالجة التنظيمية والتبونية للتراث، ونحو المحافظة عليه، كرد فعل على الانتشار الساحق لحضارة شرق-إغريقية موحدة سعت كل واحدة من الحضارات المفردة المعنية عن طريق اللجوء إلى ماضيها، واستدعاء تراثها الخاص بها إلى تكوين هوية قومية خاصة بها، وإلى الحفاظ عليها. حدث هذا في بلاد الرافدين عن طريق عملية جمع شاملة لكل التراث القديم وتبوينه، ووضعت كل هذه المدونات فيما كان يعرف بمؤسسة مكتبة القصر، وقد بدأت هذه المدونات والتجميعات التراثية في الظهور في بلاد الرافدين منذ مطلع القرن الثامن قبل الميلاد على أيدي الملوك الآشوريين الجدد، والشيء نفسه حدث أيضا في مصر القديمة عن طريق التفتين

(٤) قارن هنا: Stadelmann - ١٩٨٠، وأيضا مقالات كل من ب. لانج - B. Lang

و ج. تيسين - G. Theissen، في: آ. أسمن ١٩٩١.



الحضارى "كتاب الموتى"، وفى بلاد فارس تم أيضا فى تلك الحقبة الزمنية تدوين وتجميع للتراث القديم، وظهر هذا فى شكل "المذونات الأفيستية القديمة"<sup>(٥)</sup>.

ففى هذا الإطار التاريخى العام يمكن وضع هاتين الصاليتين المفريدتين، اللتين تعتبران من منظور آخر فريدتين من نوعهما فعلا؛ وهما: حالة "الكتابة" فى اليهودية وحالة "الكلاسيكية" اليونانية. غير أننا لا نغنى فى السياق الحالى بمدى المشروعية التاريخية ومدى صحة مثل هذه المقارنة أكثر من اهتمامنا بالمفهوم الذى قامت عليه هذه المقارنة، والذى كانت تعنيه كلمة "تراث كتابى قومى" فى هاتين الحضارتين؛ وهى كلمة تشمل كلاً من "القانون الحضارى النصي" الذى تمثل فى الكتابات الدينية المقدسة (أى: إسرائيل) و"القانون الحضارى الكلاسيكى" الذى تمثل فى الشعر والكتابات الأدبية (أى: اليونان)، ويبدو لنا أن هذا المفهوم، مفهوم "تراث كتابى قومى"، قد أضى سمة مميزة لما تعنيه كلمة "قانون حضارى" فى العصور المتأخرة، بل إن هذا المفهوم أصبح يحتل المركز فى مجال معانى هذه الكلمة<sup>(٦)</sup> فى العصور الحديثة.

وليس هدفنا هنا هو شرح هذه العمليات التاريخية والحضارية المعروفة من جديد، ولكن ما نجده أهم من مجرد الاستطراد التاريخى هو أن نعقد مقارنة بين هاتين الحضارتين (اليونان وإسرائيل) من جانب، وبين أحد "التراثات" الحضارية التى انقرضت من جانب آخر. وليس أمامنا هنا فى المنطقة الشرقية لهوض المتوسط سوى حضارتى بابل ومصر القديمة؛ فهاتان الحضارتان تضربان بجذورهما فيما يتعلق بترائهما المذون والمكتوب فى أعماق الماضى أبعد بكثير من حضارة اليونان، وحضارة

(٥) "المذونات" أو "التدوينات الأفيستية القديمة" (altavestische Aufzeichnungen) فى مجموع النصوص الدينية للديانة الزرادشتية؛ وهى كتابات مدونة باللغة الفارسية الوسطى، وتشتمل على أهم النصوص الدينية لزرادشت. وهذه الكتابات تمثل نوعاً من "القانون الحضارى" بالنسبة للديانة الزرادشتية. و"الأفيستا" هو اسم الخط أو الرسم الذى دونت فيه هذه الكتابات. وقد كانت هذه النصوص يتم توارثها وتناقلها بصورة شفوية فى بداية الأمر. وكانت تحكى باللهجات مختلفة، والنصوص المدونة منها حالياً تشمل صلوات وأدعية وقوانين دينية، وما بقى من شعائر الديانة الزرادشتية. (المترجم)

(٦) راجع الفصل الثانى من هذا الكتاب، بصفة خاصة الجزئية المتعلقة بمعنى كلمة "قانون" - بالمفهوم الحضارى - فى العصور الحديثة. (المترجم)

بنى إسرائيل؛ إذ تعود جذور تراثهما الملون إلى بداية الألفية الثالثة قبل ميلاد المسيح، كما أنهما كانتا لا تزالان تمثلان الإطار السياسى والحضارى المسيطر أثناء نشأة الحضارة اليونانية<sup>(٧)</sup> والحضارة الإسرائيلية. وكلتا الحضارتين سقطتا أخيرا مع انتشار المسيحية، ثم انتشار الإسلام؛ ولذا يقوى فى نظرنا احتمال، مؤداه أن هاتين الحضارتين لم تتمكنا من سكب تيارى تراثهما فى قالب مقاوم الزمن، كما فعلت اليونان وإسرائيل. ونود هنا أن نعالج هذه القضية من خلال المناقشة المستفيضة للحالة المصرية.

أما بلاد الرافدين، فإنها تعتبر - فى حد ذاتها - حالة خاصة، فبسبب ثنائيتها اللغوية الداخلية (اللغة السومرية واللغة الأكادية)، وبسبب التغير المستمر لظروف الحكم فيها (السومريين والأكاديين والكاسيتيين والآشوريين والبابليين والكلدانيين إلخ) وامتداد حضارتها ودينها وفن الكتابة بها إلى شعوب وقبائل أخرى (مثل اللاميين والعموريين والحوريين والحيثيين والكنعانيين) بسبب كل هذا، تعتبر بلاد الرافدين على النقيض تماما من الحضارة والمجتمع المصريين الذين يمثلان فى نفسهما وحدة نسبية، إذا ما قورنا بتلك البلاد، وفى واقع الأمر إن مثل هذا التنوع الحضارى الداخلى يعتبر عاملا مناسباً جداً من العوامل التى تدفع إلى "تثبيت" وتأصيل التراث؛ ولذا نرى هنا أن كل نهضة سياسية كبيرة وكل تغير كان يحدث فى هذه البلاد، كان مصحوباً فى الوقت نفسه بجهود من أجل تدوين التراث، ومن أجل المحافظة عليه. وبدأ هذا بتدوين ما يعرف الآن بقوائم الملوك السومريين قبيل نهاية الألفية الثالثة قبل المسيح، وتواصل بعد ذلك فى "التقنيات" الضخمة التى شهدتها بعض النصوص السومرية، ثم الأكادية فى العصر البابلى القديم (القرن الثامن عشر والسابع عشر قبل المسيح) والعصر الكاسيتى (القرن الخامس عشر) ثم توجت هذه الجهود فى المكتبات التى أسسها الحكام الآشوريون الجدد فى القرن الثامن، والقرن السابع قبل الميلاد (قارن: لمبرت ١٩٥٧)، وتصادفنا فى بلاد الرافدين أيضاً أنماطاً متطورة لحضارة كتابية ونصية

(٧) حول موضوع اليونان ونشأة الحضارة اليونانية داخل هذا الإطار العام قارن: "بوركرت - Burkert" ١٩٨٤.

ولثقافة الكتاب. وقد تواصلت هذه الأنماط بعد ذلك في صور وأشكال التراث اليوناني واليهودي الإسرائيلي؛ مما جعل يبدو أن الحضارة البابلية كانت ذات تأثير أعمق في التراثات المتأخرة التي صمدت بشكل دائم أمام انهيار العالم القديم، أكثر مما كان عليه الأمر في حالة الحضارة المصرية، وبالنظر إلى هذه التراثات الحضارية المختلفة، فإنه يبدو أن عملية "تثبيت" المعنى الحضارى لا بد لها وأن تتم ضرورة عن طريق ما يمكننا الاصطلاح عليه بـ "تضييق مركزية الكلمة"؛ أى: أن "تثبيت" المعنى الحضارى لا يتم إلا في صور حضارة الكلمة، وحضارة النص، وحضارة الكتابة، وثقافة الكتاب. ومن الصعب أن نتخيل أن تكون أشياء أخرى، غير الموروثات اللغوية، هي التي يمكن أن تمثل وتكون أكثر المراكز قدسية داخل سياق تراث معين، ألا وهو "الذاكرة الحضارية"، فالأصل في بناء "الذاكرة الحضارية" وتكوينها، وهي التي تمثل "قدس الأقداس" داخل تراث بعينه، هي النصوص اللغوية، وبالأخص تلك النصوص التي جفت منابعها التراثية وأخذت صفة "القدسية". غير أننا الآن أمام حالة مناقضة تماماً لهذا الأصل، وتثبت عكس هذا القول في أجلى الصور؛ وهي حالة الحضارة المصرية القديمة، فلو بحثنا هنا عن عمليات التثبيت "القانوني" للمعنى الحضارى، وعن الوسائل المستخدمة في عمليات "التثبيت" هذه، عن الأدوات الحضارية التي استخدمتها هذه الحضارة، وعن الصور التنظيمية التي انتظمت فيها "الذاكرة الحضارية" داخل هذه الحضارة؛ فسوف نجد أنفسنا أمام ظاهرة فريدة من نوعها، وهي: ظاهرة "المعبد المصري" في عصوره المتأخرة. ونحن نحاول في هذا الفصل أن نثبت الفرضية التالية: أن المصريين القدماء - شأنهم في هذا شأن بنى إسرائيل والإغريق - قد أنتجوا أيضاً ما أسميناه بـ "القانونية الحضارية"، وهذا في الفترة الزمنية نفسها، وربما أيضاً تحت ضغط الظروف التاريخية نفسها مثل بنى إسرائيل والإغريق. مع الفارق في شيء واحد، هو: أن "القانونية الحضارية" عند المصريين القدماء لم تأخذ شكل "تجميع" لكتب، أو لنصوص حضارية معينة - كما هي الحال عند بنى إسرائيل، وعند اليونانيين القدامى - وإنما أخذت هنا شكل "المعبد". فالمعبد في الحضارة المصرية القديمة حل محل النص في الحضارة اليونانية، والحضارة الإسرائيلية.

## الفصل الرابع

### مصر واختراع الدولة

#### ١. ملامح حضارة مصر الكتابية

#### ١ - الديناميكية الأسطورية وقضية الاندماج الحضارى

لا تعرف مصر الفرعونية كتابة "قومية" للتاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن مقارنتها - ولو من بعيد - بالقصص التاريخي في الإنجيل مثلاً. وتعود البدايات الأولى لمحاولة كتابة التاريخ في مصر إلى عصر البطالة (مانيتو)، ونشأ هنا ما يعرف "بقوائم الملوك". غير أن "قوائم الملوك" هذه لا تعد أداة لكتابة التاريخ بقدر ما هي وسيلة لقياس الزمن. وإذا عدنا مرة أخرى لما ذكرناه من قبل في سياق "آراء كلود ليفي-شترأوس" حول تقسيم المجتمعات إلى "باردة" و"ساخنة"، وما عرضناه نحن من آراء حول هذا التقسيم؛ فسوف نجد أن "قوائم الملوك" تخدم الرؤية "الباردة" للمجتمعات، وتدخل تحت بند "الذكرى الباردة" في الحضارات؛ أي أنها لا تسمح للتاريخ بالتسرب إلى الحاضر، ولا تعطى فرصة للتغيير، وإنما "تؤسس" أكثر للدوام والاستمرار<sup>(٨)</sup>، فقوائم الملوك لا تصنع تاريخاً، بقدر ما هي وسيلة لقياس الزمن - كما قلنا. ولكن هذا لا يعنى أنه في الصورة الذاتية المصرية، في "الهوية المصرية"، لم تتكون هناك ذكرى خاصة بتلك "الهوية"، أو لم يوجد هنا نوع من "إعادة تركيب الماضي"، كما لا يعنى هذا أيضاً أن هذه الذكرى وهذا الماضي لم "يتكشفاً" في شكل الصيغة الجوهرية المكونة لهذه الحضارة. سوى أن هذه الصيغة تصادفنا هنا في صورة مختلفة تماماً عما هو موجود في بقية الحضارات: ليس في شكل الانتشار الروائى أو القصصى، ليس في شكل

(٨) راجع الفصل الأول آراء كلود ليفي-شترأوس. (المترجم)

نصوص - كما كان منتظرا، وإنما تكثفت هنا، وأخذت شكل الرمز. وقد وجد هذا الرمز تعبيرا لغويا في صيغة: توحيد القطرين، بالمصرية القديمة: "زج" و"توج". القطران، هذا هو الاسم العادي الذي كان يعبر به المصريون القدامى عن انتمائهم لبلدهم، وهذان القطران هما مصر العليا ومصر السفلى، بالمصرية القديمة: "شماع و ميهو" أى كلمتان مختلفتان تمام الاختلاف، وملك مصر كان صاحب لقبين: تيسفت، باعتباره ملك مصر العليا، وبيت، باعتباره ملك مصر السفلى، والتاجان اللذان كان يحملهما يرمزان إلى سيادته فوق جزئى البلد، وكانا يخضعان في الوقت نفسه للكئين منفصلتين من ملكات "التاج"، ويمثلان أيضا عاصمتين منفصلتين لكل واحدة منهما "تاج" مستقل بها، عاصمتان أسطورتان (وربما تاريخيتان أيضا) لدولتين من الدول الأولى، كانتا في عصور التاريخ الأولى منفصلتين، ثم توحدتا في المملكة الفرعونية (قارن: إ. أوتو ١٩٢٨) هذا الرمز السياسى المركزى الذى يمثل صيغة توحيد القطرين نجده أيضا مصورا فى شكل حسى على جانبي العرش الملكى، فالإله "حورس" والإله "سيت" (٩) يلفان، ويعقدان نبات البردى - شعار كل من مصر العليا ومصر السفلى، حول صورة مستطيلة مرسوم عليها رمز هيروغليفى يحمل معنى الفعل "أتحد"، بالهيروغليفية: "زج"، فالدولة المصرية التى يحكمها الملك الآن هى نتيجة توحيد لقطريها أنجزه الإلهان (حورس وسيت) فى عصر أسطورى سحيق، ويجب على كل ملك يأتى أن يعيد هذا الإنجاز من جديد مع توليه مقاليد الحكم، ومع ممارسة سيادته (١٠).

(٩) "الإله حورس - Horus": يظهر فى شكل "صقر"، وكان يحترق فى عصور ما قبل التاريخ أهم إله فى مصر السفلى، وترجع إليه طقوس تقديس "الصقر" فى الديانة المصرية القديمة، التى كانت منتشرة فى منطقة دلتا النيل. وتصور الأسطورة المصرية الإله "حورس" على أنه أيضا إله السماء، الذى يفسم السماء، بين جناحيه، ويعبر عيناه عن الشمس والقمر، وقد امتزج "حورس" مع الإله "رع" فى شكل ملك "شمس الصباح". وكان "حورس" هو الإله الملك الذى يتجسد فى كل "فرعون" يحكم البلاد؛ ولهذا كان اسمه جزءا من المراسم والألقاب الملكية فى مصر القديمة. وتمكن الأسطورة أن "حورس" هو ابن "أوزيريس" و"أوزيريس"، وبعد أن قتل إله الشر "سيت" أبا "حورس" (أوزيريس) تولى "حورس" بعيدا عن الضمر فى أدغال النيل فى الدلتا. وعندما كبر "حورس" ثار لأبيه من قاتله، فانتصر على "سيت"، رمز الشر والشقاق. و"حورس" يرمز إلى كل صفات الخير، على العكس تماما من "سيت". أما "الإله سيت" فهو - كما قلنا - حسب الأسطورة المصرية سبب الفوضى، وسبب الشقاق فى العالم؛ وإذا يتم تصويره فى الأسطورة المصرية فى هيئة حيوان غريب الشكل له أنف طويلة ممتد إلى الأمام، وأذنه مقطوعة، وله ذيل مرتفع إلى أعلى ويشبه النسيم، وتحكى الأسطورة أيضا أنه واحد من أربعة أبناء للإلهة "نوت" والإله "جيب". وهو الذى قتل "أوزيريس" ليستأنر بعده بالسيادة على مملكة مصر، وقد تحالف "سيت" مع الإله "رع" فى هذا الصراع مع "أوزيريس"، لأن "رع" كان يعلم جيدا أن "سيت" هو الوحيد الذى يستطيع أن يهزم "التتين أوزيريس"، والذى كان يهدد موطن إله "الشمس رع" كل ليلة فى مضجعه. (المترجم)

(١٠) حول موضوع هذه الرمزية قارن: فرانكفورت - Frankfort ١٩٤٨، وجريفتس - Griffiths ١٩٦٠. وقارن أيضا الملاحظات الصائبة التى ذكرها كيمب - Kemp حول هذا الموضوع ١٩٨٩، ص ٢٧ - ٢٩.

إن أسطورة "حورس وسيت" تعتبر - بوصفها تمثل الشكل الروائي للرمزية الثنائية السابقة - الأسطورة التي تأسست عليها الدولة المصرية. لكن هذين الإلهين المتضادين، هذين الأخوين المتناقضين<sup>(١١)</sup>، يرمزان لما هو أكثر من انقسام الدولة إلى إقليمين جغرافيين مختلفين؛ مصر العليا ومصر السفلى. فالإله "حورس" يجسد الحضارة، والإله "سيت" يجسد "التوحش"، و"حورس" يمثل الحق، و"سيت" يمثل القوة، و"حورس" يمثل النظام، و"سيت" يمثل الفوضى<sup>(١٢)</sup>. فالوحدة لا يمكن تحقيقها إلا بحدوث التآلف بين هذين المبدأين المتضادين، والتآلف لا يتحقق بالتالي إلا من خلال إخضاع أحدهما للآخر. النظام والحق والحضارة لا بد أن يكافحوا، ولا بد أن ينتصروا، فهذه البدايات لا تحقق نفسها بنفسها. غير أن تحقيقها لا يكون عن طريق طرد الفوضى وعدم النظام والهمجية والقوة، بحيث تحل هي محلها، وإنما يكون من خلال كبح جماح هذه الأشياء والتحكم فيها. فالأسطورة هنا لا "تؤسس" إذن لحالة ما، بل "تؤسس" لمشروع غير مكتمل؛ هذا المشروع هو: كبح جماح الفوضى وإحلال النظام من خلال تحقيق الوحدة، طبقاً للمبدأ القائل: "إن النظام يولد من جديد عن طريق استعادته" (ab integro nascitur ordo) ، فالوحدة أمر "صعب ومشكل" دائماً، فهي ليست موجودة ومعطاة من نفسها، بل هي رسالة وتكليف .

إن أسطورة "حورس وسيت" لا تروى لمجرد التسلية، أو لمجرد تلقى العظة، وإنما تسعى الأسطورة هنا إلى تحقيق شيئين: فهي من جانب ترسم صورة عالم منقسم إلى جزأين (هنا: القطرين)، عالم لا يمكن الحفاظ عليه إلا من خلال ترابط هذين الجزأين في وحدة أعلى؛ حتى يسود النظام على الفوضى، وتسود الحضارة على الهمجية، ويصبح الحق فوق القوة. ومن جانب آخر تعبئ الأسطورة هنا الطاقات التي يكون الإنسان في حاجة إليها لتحقيق هذه الوحدة والحفاظ على مسيرة العالم، إن الصيغ

(١١) كما سبق أن أشرنا، فإن "حورس" و"سيت" على طرفي نقيض من بعضهما البعض، وكل منهما يجسد معنى على نقيض الآخر. (الترجم)

(١٢) حول رمزية الإله "سيت" قارن: تي فيلد - "le Velde" ١٩٦٧، وأيضاً: "مورونج - Homung" ١٩٧٠ و"برونتر - Brunner" ١٩٨٢ .

الجمهرية الحضارية، أو ما أسميته من قبل "شخص الزكري" تحمل دائما صفة الحضر، وصفة المناجاة لإيقاظ الضمير؛ فهي تمارس قوة "تقعيدية معيارية"، وقدرة تشكيلية سلوكية في الحضارة. وقد سبق أن أطلقت على "شخص الزكري" التي تكون بهذه الطريقة ذات أثر مشكل لصورة الذات والهوية، وذات قدرة إرشادية فيما يتعلق بالسلوك، مثل هذه "الشخص الذاكراتية" أطلقت عليها في موضع آخر مصطلح "الديناميكية الأسطورية"<sup>(١٣)</sup>، فهذا المصطلح يعبر عن الطبيعة الديناميكية، وعن الطاقة الكامنة لرمزية الهوية هذه. إن أسطورة "حورس وسيت" تحول ذكرى ثنائية أسطورية قديمة إلى طاقة معنوية: إلى معان، وإلى الدافع، وإلى الطموح المتجدد باستمرار نحو الوحدة، ونحو تحقيقها. وربما يكمن هنا في هذه "الديناميكية الأسطورية" الخاصة سر هذا الدوام، والاستمرار الفريد للدولة المصرية؛ لأن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد الاستمرار والدوام، بل أكثر من هذا يتعلق الأمر بالقدرة على التجديد مع الاحتفاظ بالأسول، يتعلق بالقدرة التركيبية على إعادة إنتاج الذات من جديد، مروراً بكل الانهيارات والانكسارات الصعبة التي عايشتها الدولة المصرية.

إن "الديناميكية الأسطورية" الخاصة بالحضارة المصرية تخدم بهذا المضمون قضية "تصعيد الوعي الجماعي" بالهوية في اتجاه الاندماج، فالأسطورة تسعى هنا إلى إدماج جميع أفراد المجتمع، واحتوائهم في داخله. فليست القضية هنا هي وضع الحدود مع العالم الخارجي، مع العوالم الحضارية الأخرى، بل المهم والمطلوب هنا هو إنتاج الوحدة في الداخل. ووجود الوحدة في الداخل يمكن من توحيد الأجزاء، وجعلها "كلاً واحداً"؛ هذا "الكل" يمكن تصويره عندئذ على أنه شيء شامل لا يحتاج إلى أن يضع حدوداً بينه وبين الوحدات "الكلية" الأخرى. ففي هذه الصورة تتفق حدود الهوية مع حدود وجود الإنسان على أرض الواقع، ومع حدود العالم المنظم الذي يعيش فيه الإنسان. فالسيادة على القطرين تعني السيادة على الكل، بالمصرية القديمة "نب تم أي: السيادة على الكل"، أو "السيادة الواحدة" (نب وع) فالقطران في مصر القديمة

(١٣) للمزيد قارن: الفصل الأول، النقطة رقم ٢ .

توحدا فى صورة العالم، كما خلقه إله الشمس، وأيضا كما ألقى هذا الإله بمسئوليته على عاتق الملك الذى يحمل مقاليد الحكم.

## ٢ - "الخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة

### الخط الهيروغليفى باعتباره رمزا للقوة وللأبدية

على عكس ما كان عليه الوضع فى بلاد "الرافدين" فإن الكتابة فى مصر القديمة لم تنشأ فى إطار المعاملات الاقتصادية، وإنما نشأت وترعرعت فى ظل المنظمة السياسية، وفى ظل التمثيل السياسى للدولة. فالكتابة هنا كانت لا تخدم وسائل الاتصال الاقتصادى، بل كانت حكرا على الاتصال السياسى؛ إذ كانت وظيفة الكتابة فى مصر القديمة تقتصر على تدوين الأحداث التى تكون ذات مغزى سياسى خاص، فالتدوينات الكتابية الأولى كانت بمثابة نشرات أو إعلانات سياسية، كانت تقف فى خدمة الدولة الناشئة. وربما أدق تصنيف لهذه المدونات السياسية الأولى هو أنها كانت تمثل ضربا من ضروب "الذكرى المستقبلية"؛ فهى كانت تعامل الحاضر فى الوقت نفسه على أساس أنه سيكون فى المستقبل "ماضيا"، وتضع الأساس بهذا لذكرى، من شأنها أن تجعل هذا الحاضر حيا و"حاضرا" فى الذاكرة الحضارية للمجتمع. وواضح أن هذه الرؤية للآثار الكتابية الأولى كانت تهدف - قبل كل شئ - إلى تحقيق غايتين: فمن جانب كان الهدف منها هو الحفاظ على نتيجة هذه الأحداث السياسية على الدوام، وهذا عن طريق نقشها على الحجر وحفظها داخل مكان مقدس، داخل المعبد، بمعنى آخر: إيداعها وإدخالها فى "إطار موقفى" أى "تموضعها داخل إطار معين". هذا الإطار كان دائما وثابتا، وكان فى الوقت نفسه مفتوحا ومنطلقا على عالم الآلهة، من جانب آخر كان الهدف من هذه الآثار الكتابية هو خلق وسيلة للترتيب الزمنى، وإيجاد الوجهة السليمة عبر الزمن، وهذا عن طريق أخذ الحدث الرئيسى فى عام ما، وتسمية هذا العام باسم هذا الحدث؛ ولهذا فإننا نرى هنا أساس كتابة التاريخ المصرية، ونشأة الحوليات التاريخية من ناحية، وأيضا أصل نشأة كل ما يتعلق بقنون العمارة، وفنون النقوش الأثرية المصرية، والتى لم يكن لها هدف آخر سوى تصوير هذا الإطار



الموقفى الدائم والمفتوح باستمرار على عالم الآلهة، باعتباره "مكانا مقدسا للدوام والخلود" وجعله فى صورة مرئية ظاهرة. وهنا أيضا يكمن أصل الكتابة الهيروغليفية. فالخط الهيروغليفى يعتبر ضربا من ضروب فن النقوش والصور؛ ولذا يبقى هذا الخط، باعتبار أنه يمثل "الكتابة التى تدون فيها كلمات الآلهة" - كما يطلق عليها بالمصرية القديمة - مقصورا على التدوين فى محيط هذا "الفراغ، أو المكان المقدس الخاص بالخلود والاستمرار والمفتوح فى الوقت نفسه على عالم الآلهة"<sup>(١٤)</sup> دائما.

وكما نرى، فإنه ينشأ ما نطلق عليه هنا مصطلح "الخطاب الأثرى"، باعتباره الأداة الوحيدة التى تظهر فيها الدولة نفسها، والتى تظهر فيها فى الوقت نفسه نظاما "خلوديا" دائما. وتتضح لنا هذه العلاقة المزدوجة للكتابة والفن والعمارة من خلال العلاقة الخاصة التى تربط بين العناصر: "الدولة" من جانب و"الخلود" أو "الأبدية" من جانب آخر فى مصر القديمة. فالدولة بهذا المعنى ليست مجرد مؤسسة لضمان السلام والنظام والعدل، بل هى فى الوقت نفسه - وبجانب الأشياء التى ذكرت - مؤسسة للتمكين من مبدأ "الخلود" - أو على الأقل - للتمكين من مواصلة الحياة من فوق حاجز الموت<sup>(١٥)</sup>. فكل أثر كتابى هيروغليفى، كل وحدة هيروغليفية تشير إلى هذه العلاقة، فالأثر الهيروغليفى يخدم "تخليد" الإنسان الفرد، وهو فى الوقت نفسه يدين بالشكر للدولة على "إجارتها" له، فلما كانت الحرفة فى مصر القديمة ملكا للدولة، كان لا يستطيع الإنسان الفرد ممارستها إلا من خلال الخدمة فى الدولة؛ وبهذا كانت الدولة لا تسيطر فقط على الوسيلة الوحيدة لإبراز الهوية الجماعية وإخراج السياقات الاجتماعية البديهة من دائرة "الضمنية" إلى دائرة "الصريح"، من دائرة "اللامرئى" إلى دائرة "المرئى"؛ وبالتالي تحويلها إلى "موضوعات اجتماعية" - لم تكن الدولة تتحكم فى هذه الوسيلة فحسب، وإنما كانت تسيطر أيضا على الوسيلة الوحيدة الخاصة بمواصلة الحياة بعد الموت فى الذاكرة الاجتماعية. فالخطاب الأثرى لم يكن فقط وسيلة من

(١٤) حول أصل الكتابة الهيروغليفية وتاريخ مراحلها الأولى، انظر: "شلوت - Schlott" ١٩٨٩، مع نكر مراجع أخرى.

(١٥) للمزيد حول هذا الموضوع قارن المؤلف فى ١٩٩٠.

وسائل الاتصال، بل هو في الوقت نفسه "طريق للخلاص"، فعندما يقوم هذا الخطاب بتهيئة فرصة الاتصال مع "عالم الموتى" عبر آلاف السنين، فإنه يفتح بهذا أمام الإنسان الفرد - كما عبر "نيوبور" ويحق - فرصة التمتع "بالخلود" نفسه، الذي يدوم ويبقى "بقدر دوام الفرد في الذاكرة على حسب ما قدمه من فضائل وخصال حميدة، "فالخطاب الأثري" في الحضارة المصرية القديمة هو بحق خطاب خاص "بالفضيلة" و"الخصال الحميدة" التي يتمتع بها الفرد (بالمصرية القديمة: "معات - Maat"، أى: العدل والحقيقة والنظام)، وهو خطاب خاص بالخلود وبالدوام وبالانتماء السياسى للدولة المصرية<sup>(١٦)</sup>. وهو بهذه المواصفات يعتبر بمثابة الشكل التنظيمى الرئيسى الذى تنتظم فيه "الذاكرة الحضارية" في مصر القديمة.

وبطبيعة الحال، لم تبق الكتابة في مصر القديمة مقصورة على إطارها الوظيفى الأصلي الذى كانت تُستعمل به في إطار "الخطاب الأثري"؛ إذ امتد استخدامها إلى خارج هذا الإطار أيضا، غير أنها في استعمالها العادى (خارج هذا الإطار الوظيفى) غيرت كلية سمتها "الهيروغليفية" هذه؛ أى: تبدلت هنا خاصيتها التصويرية التجسيمية تماما، حتى إننا نستطيع الآن أن نقول إننا أمام موقف من مواقف الأزواجية الأصلية في الخط والرسم الكتابي، ففي داخل "الخطاب الأثري" بقيت الكتابة الهيروغليفية حتى نهاية الحضارة المصرية ملتزمة تمام الالتزام بوظيفتها التصويرية التجسيمية الأصلية، وهذا دون أدنى حيد عن هذا الخط الوظيفى. أما في خارج "الخطاب الأثري" نجد أنها قد تحولت وأخذت شكل الأحرف المتصلة التي تبسطت فيها هذه الصور الأصلية، وطمست معالمها تماما لدرجة يصعب معها التعرف عليها ثانية، وكل ما بقى منها هو بعض اختلاف، أو تمايز خطي يظهر بين الأونة والأخرى. وهكذا فقد نشأ في مصر القديمة نمطان من الكتابة: الكتابة الهيروغليفية الخاصة بالنقوش والصور وكتابة خط اليد المتصلة الأحرف. وهذه الأخيرة هي التي يمكن أن نطلق عليها "كتابة" بالمفهوم العادى للكلمة، وهذه هي "الكتابة"، أو الخط الذى كان يتعلمه التلميذ المصرى القديم في دور التعليم. أما "الكتابة" الخاصة بالنقوش والصور؛ فهي - على العكس من هذه -

(١٦) تعرضت في موضع آخر بالتفصيل لهذه الوظيفة من وظائف التماثيل الأثرية والكتابة الهيروغليفية،

قارن هنا: المؤلف ١٩٨٨ و ١٩٩١.

تعتبر جنسا من أجناس الفن، وكان يتم تعلمها في حالة واحدة فقط: إذا أراد الإنسان أن يسلك طريق تعلم مهنة "مساعد رسام"، أو "رسام للخطوط الأولية الخاصة بالصور". فهيروغليفية النقوش والصور كان ينظر إليها على أنها ضرب من ضروب الفن، وعلى أنها جنس من أجناس "الخطاب الأثرى" الموجود في الحضارة المصرية القديمة. وباعتبارها هكذا كانت تخضع هذه "الكتابة الهيروغليفية" لقواعد هذا الخطاب والتزاماته، وقواعد "الفن" والتزاماته أيضا؛ وهي قواعد واضحة وفريدة في نوعها؛ مما حدا ببعض الباحثين أن يربط - ويحق - بين هذه القواعد، وبين مصطلح "القانونية الحضارية". إن القواعد والأسس التي تحكم "الخطاب الأثرى" في الحضارة المصرية القديمة تمثل بالفعل "قانونا" عاما تخضع له هذه الحضارة، فنحن هنا في حالة مصر القديمة أمام نوع من "التقنين الحضارى" للذاكرة الحضارية، سوى أن هذا "التقنين" لا يعتمد على النصوص - كما في حالة الحضارات الأخرى - بل يعتمد كلية على الشكل الذى تأخذه الوسيلة المرئية؛ أى: على الصورة والنقش والحجر. فالاتجاه الذى تأخذه الحضارات نحو تكوين "القانونية الحضارية"، وهو: "اتجاه الثبات وعدم التتويع في الصيغ الحضارية"، هذا الاتجاه واضح هنا أيضا، ولا يمكن لعين أن تخطئه. فالمعنى الحضارى تثبت هنا في شكل الصورة والنقش، ولم يعد يسمح بالتغيير أو التبديل، وهذا هو ما يعادل الصيغة التى نطلق عليها اسم "القانون الحضارى"، وقد لفتت هذه السمة في الحضارة المصرية القديمة نظر أفلاطون نفسه، وتعتبر حتى يومنا هذا من العلامات المميزة للفن المصرى. وقد كتب عالم الآثار "دافيس" يقول: "إن الحقيقة المرئية واللافتة للنظر في فن نحت التماثيل المصرى هي الشكل الواحد الذى يأخذه هذا الفن، فكل عمل فنى هنا يشبه بصورة أو بأخرى العمل الآخر" (دافيس ١٩٨٩، ٢).

إن ما كتبه "أفلاطون" في "القوانين" عن المعبد المصرى، يقوم على سوء فهم، ولكنه سوء فهم إيجابى؛ أى ذى دلالات كبيرة بالنسبة لتصورنا عن هوية المجتمع المصرى القديم في عصوره المتأخرة، فقد ذكر "أفلاطون" في كتابه المذكور أن المصريين القدامى قد صوروا في معابدهم "المثل والنماذج والأنماط الأساسية" - التعبير اليونانى عند أفلاطون هو "النسق أو الصور الأولى - Schemata" - وصبوا فيها جوهر "الشيء الجميل" بمعيار كل الأزمنة، ورأوا فيها صيغة ملزمة لا يجوز الحيد

عنها، ثم يذكر أن المصريين قد عرفوا منذ العصور الأولى أن الشباب في تمريناتهم المعتادة ينبغي ألا يتعاملوا إلا مع الأوضاع الجميلة، والأغاني الجميلة أيضا. فبعد أن وضع المصريون القدامى هذا المبدأ صوروا في معابدهم أيضا كيف يكون الشيء جميلا، وما هو الشيء الجميل أصلا. ويجانب هذا فلم يكن مسموحا للرسميين، أو لأي شخص آخر ممن يشتغلون بحرفة صناعة التماثيل، أو ما شاكلها بأن يقوموا بإدخال أية تجديدات، أو بأن يخترعوا أي شيء يخرج أو حتى يحيد عن الصيغ المتوارثة والمألوفة. ولا يزال هذا حتى الآن غير مسموح به على الإطلاق، لا في الأعمال الفنية المذكورة، ولا في أي نوع من أنواع فنون الإبداع مطلقا. وإذا دقت النظر؛ فسوف تجد أن الأعمال الفنية التي رسمت هناك منذ عشرة آلاف سنة، أو نحتت منذ ذلك الوقت في المعابد (وأنا أقول عشرة آلاف سنة، ليس هكذا - كما يقول الناس- وإنما أقصد عشرة آلاف سنة، مما يعد الناس) إن هذه الأعمال إذا قارنتها بالأعمال الفنية الموجودة في أيامنا نحن؛ فسوف تجد أن هذه الأعمال ليست أجمل ولا أقرب من أعمال أيامنا، وإنما تُظهر بالضبط الكمال والتمام الفني نفسه، كما نجدهما في جميع الأعمال المتأخرة (القوانين ٦٥٦ د - ٦٥٧ أ).

إن الشيء الذي يقصده "أفلاطون" هنا، والشيء الذي يجب أن نبرزه أيضا بوصفه يمثل اللب الحقيقي لهذه الحكاية هو فعلا هذا الثبات الغريب الذي نجده في لغة الصياغة المعمارية والفنية في مصر القديمة. وبهذا الاستنتاج نكون قد وضعنا أيدينا على واحدة من السمات المهمة للصورة الذاتية لمصر القديمة في عصورها المتأخرة. فنحن هنا أمام "ثبات" وعدم تنوع في الصياغة وفي الشكل يشبه هذا "الثبات" الذي اصطلاحنا عليه باسم "القانونية الحضارية". وبهذا نكون قد رصدنا سمة مهمة من سمات "الهوية المصرية"، من سمات "الصورة الذاتية" لمصر القديمة، بالأخص في العصور المتأخرة. وطبعاً لم يصدر أحد في أي عصر من العصور، سواء في عصر الأسرة الأولى، أم في عصر الأسرة الرابعة، قانونا يطالب الناس فيه بالاحييد من الآن فصاعدا عن المستوى الذي وصل إليه التطور الفني. بل الأكثر من هذا أن العصر المتأخر في مصر القديمة هو نفسه الذي كان يولى حرصا كبيرا على ألا يحيد بفنونه عن أنماط وصور الفن في العصور السابقة بقدر ما هو ممكن، وأن يلتزم بها على حد

الإمكان، ومن هنا فقد تم نسخ جدران مقابر بأكملها، وتم نقل أشكال معمارية موزعة في القدم بكامل صورها، وبنيت تماثيل لا يزال يتراوح تأريخها إلى ما يقرب من ألف وخمسمائة عام إلى الوراء.

وبجانب ما ذكرنا يبدو أن هناك مبدأ آخر كان ذا أثر أيضا في التطور العام للفن المصري، هذا المبدأ هو له الفيلسوف 'ياكوب بوركهاردت' <sup>(١٧)</sup> مصطلح 'التوقيف' الكهنوتي - hieratische Stillstellung <sup>(١٨)</sup>. والمقصود بهذا المصطلح هو تثبيت ما وصل إليه الفن من رقي واكتمال وارتفاع إلى أعلى، على درجته هذه؛ بحيث يتجمد النمط الفني عند هذه الدرجة، ويأخذ صفة القدسية، وينفصل بهذا عن جميع المراحل الأخرى؛ سواء تلك التي أسفله، أو حتى التي أعلاه. ولعلنا ندرك الآن أن هذا المعنى قريب جدا مما نتحدث عنه في هذا الكتاب تحت مسمى 'القانونية الحضارية'. وحول المبدأ الذي نتحدث عنه 'ياكوب بوركهاردت' تحت مصطلح 'التوقيف الكهنوتي'؛ وهو مبدأ لم يفقد في العصر الهيليني أيضا شيئا من قدرته على الإلزام والتأثير (حتى إن المعابد في عصر البطالة في مصر كانت فعلا قريبة من لغة الأشكال الفنية التي كانت تستخدم في زمن

(١٧) 'ياكوب بوركهاردت - Jakob Burckhardt' هو عالم الحضارة والنقد السويسري الشهير، ولد في بازل في ٢٥ / ٥ / ١٨١٨ ومات في بازل أيضا في ٨ / ٨ / ١٨٩٧. عمل 'بوركهاردت' بالتدريس في بازل في الأعوام من ١٨٥٨ حتى ١٨٩٢. اهتم بقضايا الحضارة في العالم القديم وحاول أن يعطي شرحا لانهيار حضارات العالم القديم في كتابه 'عصر قسطنطين الأمظم' (١٨٥٢)، كما حاول 'بوركهاردت' في كتابه من 'سيشرون' أن يعطي شرحا لفهم الأعمال الفنية في إيطاليا. ومن أهم أعماله أيضا كتاب 'حضارة مصر النهضة في إيطاليا'، وتاريخ حضارة اليونان. وكان يأخذ موقفا متشائما تجاه الحضارة، ظهر واضحا في كتابه 'تأملات حول تاريخ العالم' (١٩٠٥). (المترجم)

(١٨) يقول 'ياكوب بوركهاردت' حول توضيح المقصود بهذا المصطلح: "... وعليه فإن الفن - في حد ذاته - ليست قضيتي هي مجرد الوصول به إلى درجة معينة من الارتفاع والكمال، بل يتم هنا أيضا تثبيت الفن على هذه المرحلة العليا، والمحافظة على هذا الارتقاء اتجاه العلو. بتعبير آخر يتم في هذه الحالة فصل المراحل الأخرى الأكثر علوا وارتقاء فصلا مؤقتا عن طريق شيء نطلق عليه مصطلح التوقيف الكهنوتي، بمعنى أن ما تم تحقيقه والوصول إليه بعد جهد جهيد من ارتفاع ورقى فنى يتحول ويصبح شيئا مقدسا، ويتجمد عند هذا الحد ويأخذ صفة الثبات والاستقرار، ويتحول تدريجيا إلى قانون. وهذا ما تعلمنا إياه كل من مصر القديمة وبيزنطة، مرة مع بداية حضارات العالم القديم، ومرة أخرى مع نهايتها. ياكوب بوركهاردت ١٩٨٤، ١٩٥٠.

مضى منذ أكثر من ألفى سنة أكثر من قريبها من لغة الأشكال الفنية التي كانت تستخدم في الحضارة الهيلينية الصافية في اليونان) حول هذا المبدأ إذن أنجزت بحوث كثيرة، وكتب عنه بشكل مستفيض تحت مصطلح "قانونية الحضارة المصرية القديمة"<sup>(١٩)</sup>. وقد وضع أكثر وأكثر في الأونة الأخيرة أن "ياكوب بوركهارت"، عندما أطلق على الكتابة الهيروغليفية اسم "الكتابة العملاقة" قد صادف هنا الصواب بشكل حدسى، فالفن في مصر القديمة قريب جدا من الكتابة، والكتابة هنا قريبة أيضا جدا من الفن بدرجة غير عادية، حتى إننا لا نقول هنا إن هناك علاقات وثيقة تربط بين الاثنين فحسب، بل ينبغي علينا أن نتحدث هنا عن أن الاثنين يمثلان وحدة واحدة (قارن: فيشر ١٩٨٦ ، ٢٤ )، فالكتابة جنس من أجناس الفن، والفن نوع من أنواع التوسيع للكتابة ؛ ومن هنا يتضح لنا سر هذا التجسيد، وسر هذه الحسية المفصلة والواقعية التي استطاعت الكتابة الهيروغليفية المصرية أن تحتفظ بها دون أدنى طمس لمعالمها على مر الأزمان، وأيضا يتضح لنا هنا سر هذا الارتباط الوثيق بالأنماط وسر "الثبات" في الشكلين اللذين يتمتع بهما الفن المصرى. فالتجسيد والحسية، وأيضا السمة الفنية التي تتمتع بها هذه الكتابة (الأثرية) من ناحية، والسمة الكتابية التي يتمتع بها الفن من ناحية أخرى، كلاهما ملازم للأخر، ووجود أحدهما يستلزم وجود الثانى.

(١٩) كان يفهم من مصطلح "القانونية المصرية" في بادئ الأمر نظام النسب التي تحكم شكل وتناسق أجزاء التمثال الذي يصور الجسد الإنسانى؛ أى التناسب والتناسق داخل جسم التمثال الذي تحكمه شبكة من "المربعات"، حول هذا المعنى قارن على وجه الخصوص: إ. ليفرسون - E. Iverson ١٩٧٥. غير أنه في الأونة الأخيرة بدأ ينتشر مفهوم أكثر شمولية لمصطلح "القانونية"، لا يقتصر فقط على مجمل نظام القواعد العام الذى يحكم الفن المصرى، وإنما تعداه ليشمل بجانب ما ذكر كل الإطار الخاص بالحياة الاجتماعية والسياسية، قارن حول هذا الموضوع على وجه الخصوص الأبحاث التي قام بها م. دافيس - Wh. M. Davis ١٩٨٩ ، ١٩٨٢. ب. وقد حاولت من جانبى أن أقسم هذه القواعد إلى خمسة مجالات عامة من القواعد: هـ - ١ - قواعد النسب المعمارية (أى: "القانون" بمعناه الحقيقي) ٢ - قواعد تصوير النسب الفراغية (أى: تصوير الفراغ داخل المساحة) ٣ - قواعد التصوير (أى: الصيغ التصويرية والتقاليد والأعراف المتبعة) ٤ - القواعد الطارئة (وتختص بالأشياء التي تستبعد من التصوير؛ أى الشيء الذي لا يمكن تصويره بطريقة برنامجية، ويقصد به هنا بصفة خاصة تجريدية زمان ومكان الصورة المصرية) ٥ - القواعد النحوية (ويقصد بها بصفة خاصة التنظيم الداخلى وبتعبئة الأجزاء بعضها البعض داخل بنية الصورة). قارن المؤلف ١٩٨٦ و ١٩٨٧.

وخلاصة القول هنا: إنه فيما يتعلق بهذه الارتباطات المميزة للفن المصري، لا ينبغي أن يفهم الأمر على أنه نوع من عدم مقدرة هذا الفن على التقدم والتطور، وإنما المسألة هنا هي مسألة ارتباط من النوع الكتابي بين المعنى، والصورة الكتابية، على ضوء ما نجده في علم "السيميوطيقا"، وأن مثل هذا الارتباط لو فكت أجزاؤه؛ فسوف يعنى هذا - على حد قول "جاك لاكان" - "تعديلا في الدعائم والأوثقة التي تثبت أواصر وجوده"<sup>(٢٠)</sup>.

ولكن ما المقصود الآن بمصطلح "التوقيف الكهنوتي" بالتحديد؟ هل يمكن فعلا أن نتكلم هنا عن "توقيف" من النوع "الكهنوتي المقدس"؟ ثم ما هو هذا "الثبات" والاستقرار في الفن المصري القديم الذى أبهر أفلاطون حتى هذا الحد، والذي قال عنه إنه "ثبات واستقرار يعودان إلى عشرة آلاف سنة إلى الوراء"؟ إن نظام الكتابة الهيروغليفية يبدو - على الأقل في مراحله المتأخرة - أنه كان - على العكس من ذلك - مفتحا وقابلا للتجديد بطريقة قلما نجدها في الأنظمة الكتابية الأخرى. فلم يدخله "توقيف" أو "تجميد" من النوع "الكهنوتي المقدس" - حسب مفهوم "بوركهارت"، فالشيء الذى حدث له "توقيف"، والشيء الذى دخله "التقنين" ليس هو كم الرموز، أو كم الصور الهيروغليفية في هذا النسق الكتابي، وإنما ما "قن"، وما "توقف" و"تجمد" هو هذا المبدأ "التوليدي" الذى يتضمنه هذا النسق الكتابي: مبدأ التجسيد والتصوير الذى تحتويه هذه الكتابة، فهذا المبدأ وحده هو الذى تمول إلى "قانونية حضارية" تميز الحضارة المصرية. هذا المبدأ هو الذى "توقف" و"تجمد" وارتفع وارتقى وأصبح "قانونا" داخل

(٢٠) التخوف من تفكك أو خلخلة أواصر هذا الارتباط بين المعنى والصورة الكتابية هو أن مثل هذا التفكك قد يؤدى بالتالى إلى أن قوانين الكيان الاجتماعى العام قد تفقد هي الأخرى قدرتها الملزمة للأفراد، وأن هذا قد يؤدى إلى خلخلة عامة في المجتمع؛ لذا نجد أن كونفوشيوس على سبيل المثال كان يرى أن استقامة كل شيء في الوجود ترتبط بأن نسمى الأشياء بمسمياتها، فالشيء "المستدير" يجب أن نطلق عليه لفظ "مستدير" والشيء "المربع" يجب أن نطلق عليه لفظ "مربع" أيضا. كما أن عالم الموسيقى اليونانى القديم "دأمون"، والذي اقتبس منه أفلاطون - سلفا بحسب د. قازم - كان من رثى في ثعرون الخامس قبل ميلاد المسيح، أن قوانين النولة سوف تهتز وتختل، إن قام الإنسان بتغيير ما في أنواع النغمات الموسيقية.

هذه الحضارة. فالرموز الكتابية فى النسق الكتابى الهيروغليفى، حروف هذه الأبجدية، بقيت دائما صورا وأشكالا، لا حروفا بالمعنى الأبجدي.

إن انفتاح واتساع النسق الكتابى الهيروغليفى، وقدرة الرموز الكتابية فيها على استيعاب رموز ومعان جديدة بشكل دائم، هذا يستند فى الواقع إلى قدرة هذه الرموز الكتابية على التجسيد وتصوير الأشياء فى العالم الخارجى؛ أى أن الرمز الكتابى يحتفظ بقدرته على أن يكون صورة لشيء فى العالم الخارجى. وقدرة الرمز الكتابى هذه على التجسيد والتصوير، الرمز كصورة لشيء ما، هى التى تعطينا هنا - وإن كانت العلاقة بين الصورة وبين الكلمة أو المجموعة الصوتية فى اللغة علاقة سوف تبقى غير واضحة المعالم، فمن خلال معرفة هذه العلاقة التصويرية للرمز الكتابى بالعالم تتم فى الغالب معرفة العلاقة الصوتية المعنوية للرمز الكتابى باللغة نفسه، فالرمز الكتابى ينطلق من كونه صورة للشيء فى العالم الخارجى إلى معنى الشيء وإيقاعه الصوتى فى عالم اللغة. وهذه هى المعادلة التى نريد أن نوضحها هنا. وفى اللحظة التى تبدأ فيها الكتابة الهيروغليفيه بالاستفادة من الإمكانية الكامنة فيها، والتمثلة فى انفتاح نظامها الكتابى على العالم الخارجى، وقدرته الدائمة على استيعاب أشكال كتابية جديدة، فى هذه اللحظة تنتهى تصويرية وتجسيدية الرموز الكتابية كمبدأ جمالى بهت، وتصبح عندئذ جزءا من معقولية النظام الكتابى نفسه، وهى المعقولية التى إن فقدت، تصبح الكتابة نفسها غير ممكنة القراءة. فنخلص من هذا كله إلى أن المسألة هنا ليست مسألة "توقيف كهنوتى مقدس" - كما قال "ياكوب بوركهارت" - وإنما الأمر هنا يتعلق بنوع من "التوقيف النابع من معقولية النظام الكتابى نفسه".

إن الكتابة الهيروغليفيه المصرية هى نظام معقد مركب؛ لأنها تشير إلى العالم الخارجى واللغة فى آن واحد. فالكتابة الهيروغليفيه ذات طبيعة مزدوجة؛ فعناصرها تستخدم من جانب كإشارات لغوية تشير إلى الشيء اللغوى، ومن جانب آخر تستخدم كصور ترسم فيها أشكال العالم الخارجى. وفى هذه الوظيفة الأخيرة تؤدى عناصر الكتابة الهيروغليفيه الشيء نفسه الذى يؤدى الفن، وتتحول من كونها عناصر كتابية إلى صور فنية، إلى "نسق ونماذج" - على حد تعبير أفلاطون. وهذه "النسق" و"النماذج" تحمل فى الوقت نفسه صفة القدسية؛ وذلك لأنها "نماذج" و"نسق" من صنع



الآلهة، شأتها في هذا شأن خطة بناء المعبد ونظم الشعائر والطقوس، وكل النظم والأشكال التي ينبغي أن تحفظ داخل المعبد المصري القديم في عصوره المتأخرة. فالمعبد والشعائر والكتابة أشياء نزلت حسب الاعتقاد المصري القديم من السماء، من عند الآلهة. إن الكتابة الهيروغليفية كتابة شاملة جامعة؛ لأنها كتابة - حسب مفهومها عن نفسها - تشمل في داخلها كل شيء يمكن "تصويره" من العالم الخارجي، كتابة تجنح إلى بسط أجنحتها على كل العالم، وإلى احتوائه عن طريق تصويره؛ أي أنها تعتبر في الوقت نفسه نوعاً من قاموس مصور موسوعي شامل، وتستحضر كل العالم داخل المعبد، فهي كتابة مقدسة؛ لأن الصور نفسها باعتبارها صوراً للعالم مقدسة أيضاً. فالأشكال المصورة في هذه الكتابة، والتي يمكن تصويرها أيضاً ما هي إلا أفكار الإله الخالق التي يُنطقها الإله "توت"، إله الكتابة، في هذه "الصور والأشكال اللغوية" - أو في هذه "النسق والنماذج" التي تحدث عنها أفلاطون، بتعبير آخر، تلك الأفكار التي تم تجسيدها وتصويرها. فالعالم إذن ما هو إلا - كما قال "فريدريش يونج" في تعبيره الصائب- "الكتابة الهيروغليفية الخاصة بالآلهة" (يونج ١٩٨٤، ٢٧٢).

### ٣ - القانون الحضارى، والهوية عند المصريين

من الواضح أن المصريين القدماء قد نجحوا في تكوين وتطوير هوية حضارية خاصة بهم، وفي جعل هذه الهوية مرشحة للعيش على الدوام. وتعتبر هذه الهوية فريدة في نوعها في العالم القديم. ومن الواضح أيضاً أن الوسائل المستخدمة لتأسيس حالة الدوام والاستقرار، واستبعاد كل أنواع التغيير داخل هذه الهوية تناسب تماماً تلك الوسائل والطرق التي نصلح على تسميتها باسم "القانون الحضارى": القانون الحضارى باعتباره شكلاً من أشكال الاتفاق أو الإجماع الحضارى، نوع جديد من أنواع "الآلية الرابطة" داخل الحضارات، هنا في حالة الحضارة المصرية تولدت هذه "الآلية الرابطة" عن روح الكتابة. وبالرغم من أن "القانون الحضارى" للحضارة المصرية القديمة قد نشأ من روح الكتابة، إلا أننا هنا لسنا أمام حالة من حالات "الإجماع الحضارى النصي" كما كان متظراً في واقع الأمر؛ لأن "الإجماع الحضارى

النصى" - الاتفاق الحضارى القائم على النصوص - لا يتحقق على الإطلاق بمجرد وجود حضارة كتابية. فليست كل الحضارات النصية تكون بالتالى إجماعا حضاريا قائما على النصوص". وإنما العامل الحاسم فى نشأة الإجماع الحضارى النصى هو بناء ثقافة تأويلية حول هذه النصوص. وهذا بالتحديد ما لم يحدث فى الحضارة المصرية القديمة، فنحن نلمس هنا تقصيرا واضحا وعجيبا فى الوقت نفسه فى تعامل المصريين القدماء مع النصوص، فالنصوص هنا كان يتم تصويرها وتنقيحها، ولكن لا يتم فى الواقع تفسيرها.

إن تفسير النصوص والتعليق عليها يعتبر - بالمفهوم الأنثروبولوجى العام - جزءا من الأشكال الرئيسية لسلوك اللغوى عند الإنسان، شأنه فى هذا شأن الرواية والحكاية والنقاش والجدال ووصف الأشياء إلى آخره. وبهذا المفهوم العام فإننا نجد أن الكتابات المصرية القديمة تتخللها أيضا بعض إشارات تأويلية وبعض تلميحات تفيد أنه كانت هناك تعليقات على النصوص وجدت . وهذا أمر طبيعى. وهذه الإشارات أو التلميحات التأويلية كانت تنحصر فى نوعين من النصوص: فى النصوص الطقوسية الشمائرية، وفى النصوص الطبية. وقد جمعنا فى موضع آخر هذين النوعين من التفسير فى مصطلحى "تفسير نصوص العبادة" (قارن المؤلف فى ١٩٧٧) و"تفسير النصوص العلمية المتخصصة". فطريقة "تفسير النصوص العبادية" تعتمد على فكرة تقسيم المعنى إلى قسمين، كما فى ظاهرة "التمثيل البلاغى" حيث يتم تمثيل معنى خفى معين بصورة رمزية وحسية تدل عليه. فعملية التفسير هنا تنشأ - بطبيعة الحال - من واقع هذا الانقسام فى المعنى، من واقع تدرج المعنى فى هذه الحالة إلى معنى خفى خلفى، و"تمثيل" أمامى لهذا المعنى فى شكل رمز أو صورة؛ مثل رمز المرأة المعصوية العينين التى تفيد معنى "العدالة". فوظيفة التفسير هنا تقتصر على ربط المعنى الأمامى "بالمعنى الخفى" أى: المعنى الخفى بالرمز، أو الصورة الظاهرة، فهو يربط بالتحديد هنا بين المعنى الموجود فى عالم "الطقس أو الشعيرة الدينية" والمعنى الموجود فى عالم "الآلهة". أما الطريقة التفسيرية التى كانت تستخدم فى مجال النصوص الطبية فقد نشأت من واقع الحاجة إلى الدقة والكمال، وفى كلتا الحالتين فإن شرح النصوص أو تفسيرها يُعتبر جزءا من هذه النصوص نفسها، وداخل فى باطن

الخطاب المتمثل في هذه النصوص. النص والتفسير هنا شيء واحد؛ ولهذا لا يعد التفسير في هذه الحالة تفسيرا، بل جزءا من النصوص. فالتفسير يكون تفسيرا في حالة انفصال النص عن شرحه واستقلاله عنه، وعندما يمثل كل من التفسير والنص "خطابين" منفصلين مستقل كل واحد منهما عن الآخر. وهذا لم يحدث هنا. بل أكثر من هذا نجد أن التفسير هنا قد نشأ ملازما وملتصقا بالنص الأصلي على مدى توارثه في الحضارة، وهذا بطريقة تشبه - إلى حد كبير - تلاصق الطفيليات بالكائن الحي. التفسير هنا مخلوق طفيلي يعيش على النص الأصلي، بدلا من أن يقف من النص موقف المقارع. وهذا في الوقت الذي لم يكن فيه هذا النص الأصلي نفسه قد وصل إلى درجة "القانونية"؛ أي الدرجة التي يكون فيها النص قد وصل إلى مرحلة الاكتمال والانتهاج المطلق، بمعنى أن يكون غير قابل لمواصلة كتابته في نصوص أخرى في المستقبل. أمثال هذه النصوص تطلق عليها نصوصا "قانونية"، وتخضع لقاعدة "القانونية الحضارية" التي تقول: "لا تضيفوا شيئا إلى النص، ولا تنتقصوه شيئا، ولا تغيروا أو تبدلوا منه شيئا". لا شيء من كل هذا حدث هنا. بل نجد هنا أن التفسير والتراث مرتبطان ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا (بالنسبة لحالة بنى إسرائيل قارن: فيشبانة ١٩٨٦).

إن الخطوة الأساسية نحو التفسير "المقيقي" للنصوص تتحقق في حالة واحدة فقط، هي: عندما يوضع - بأي مغزى كان - خط نهائي تحت إنتاج النصوص؛ بحيث يكون النص غير قابل لمواصلة كتابته في نصوص مستقبلية أخرى، وبحيث تُجفف كل الروافد المستقبلية للنص، وبهذا يثبت في أذهان الناس أن كل ما يمكن أن يقال قد قيل بالفعل في هذه "النصوص العظيمة"، وأن كل ما يطمح الإنسان إلى معرفته متضمن في هذه النصوص، ومحفوظ فيها. وفي هذه الحالة تجد الحضارة نفسها - والتي تعيش الآن في شيء كالأفق المتأخر لمركبة "ما بعد التاريخية" - مضطرة للاقتصار على تفسير هذه "النصوص العظيمة"؛ حتى لا تفقد الارتباط بالحقيقة وبالحكمة الموجودة في هذه النصوص. وهذا الخط النهائي أو الشرطة الفاصلة التي توضع هنا تحت النصوص، لكي تبين أن النصوص اكتملت وانتهت، هذه الشرطة موجودة بشكل ظاهر في حضارات كتابية مختلفة، كما تم وضعها بطرق مختلفة أيضا. فأصحاب

مدرسة الإسكندرية مثلاً كانوا يرون في "هومير" أنه هو كتاب الكتب والمرجععية الأخيرة، و يرون في الكلاسيكيين اليونان نماذج ومثلاً صعبة المثال. وعلماء الصين كانوا يرون أن كل ما يطمح الإنسان إلى تحقيقه من علم ومعرفة قد تجسد في كلاسيكيهم، والذين يبقى فهمهم دائماً ناقصاً بسبب غموضهم وغموض ماضيهم المعروفين، فالفهم لا يطالهما على أية حال، وفي نظر "ابن رشد" فإن "أرسطو" قد جاوز كل أفاق المعرفة وتخطاها إلى غير رجعة. هذه كلها معان تشير بشكل أو بآخر إلى "الكسندر كوييف"<sup>(٢١)</sup> الذي اخترع مصطلح "ما بعد التاريخية"؛ وهذا لأنه رأى أن تاريخ الفكر قد وصل إلى نهايته المطلقة في شخص "هيجل"، وأن البرنامج الوحيد المتصور لفلسفة المستقبل لا يمكن إلا أن يقصر نفسه على تفسير "هيجل". فالفلسفة وصلت إلى نهايتها مع هذا الفيلسوف. هذه المعاني وما يشابها هو ما يطلق عليه اسم "نصوص قانونية". فاليهود يتحدثون في مثل هذا السياق عن "نهاية النبوة"، ويعرفون بهذا حدود "القانون الحضاري العبراني"، والمسلمون يقولون "بإغلاق باب الاجتهاد" ويضعون بهذا حدود التراث التأويلي للقانون الإسلامي<sup>(٢٢)</sup>. فالتفسير أو التأويل

(٢١) "الكسندر كوييف - Alexandre Kojève": فيلسوف فرنسي روسي الأصل، ولد في موسكو في عام ١٩٠٢، ومات في باريس عام ١٩٦٨، درس على يد الفيلسوف الشهير كارل ياسبرز، واهتم كثيراً بـ"هيجل"، وكان له الفضل في نشر أعمال "هيجل" في فرنسا، وفي وضع حد "للكلنية الجديدة" التي كانت منتشرة في جامعات فرنسا، وكتب نقداً شاملاً للحضارة. وفكرة "ما بعد التاريخية" تعني أن المعرفة البشرية، كل المعرفة البشرية، قد تم التوصل إليها في الأعمال الكلاسيكية السابقة، كل في مجال: ففي الفلسفة مثلاً كان "هيجل" هو "آخر التاريخ"، وأن كل ما سبق أن قيل هو نهاية المعرفة، وأن البشرية والحضارة تعيشان في أفق "ما بعد التاريخ". (المترجم)

(٢٢) طبعا قضية إغلاق باب الاجتهاد في التراث الإسلامي ليست بهذه البساطة التي يتناولها المؤلف هنا، وإنما القضية - كما نعلم - أبعد من هذا بكثير. فهل نحن في الحضارة الإسلامية نعيش الآن فعلاً في "أفق ما بعد التاريخية"؟ وهل فعلاً كل شيء قيل، وما علينا نحن المتأخرون إلا أن نمشي في الألف التفسيرية للحضارة؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى إجابة. ولكن واضح أن قصد المؤلف بقضية "إغلاق الاجتهاد" هو تجفيف كل الروافد المستقبلية لاجتهادات القنماء، وتجميد هذه الاجتهادات عن نقلة معينة، وعدم تواصلها مع نصوص اجتهادية تالية؛ أي بامصطلح عالم الحضارة والفيلسوف ياكوب بوركهارت "التوقيف المقدس" لهذه النصوص؛ بحيث إنها تصبح في نهاية المطاف - وهي في الواقع لا تزال نصوصاً ثانوية، لم تصل بعد إلى درجة "القانونية" الحضارية بالمفهوم الذي يعنيه مؤلف هذا الكتاب - نصوصاً مقفلة. وقد نشأ جدل حاد في محيط الحضارة الإسلامية - ولا يزال - حول هذه القضية، التي تعتبر حساسة جداً. وللتذكير بهذا الموضوع انظر كتاب نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب البيئي، نشر مبدولي، القاهرة ١٩٩٥، ص ٧٧ وما بعدها. (المترجم)

بالمعنى الضيق للكلمة يستدعى "تجميد النصوص"، وتوقيفها، وعدم إمكانية تواصلها مع أية نصوص مستقبلية تالية. بتعبير آخر: تحويلها إلى "نصوص عظيمة". فمجرد عملية التفسير لنص ما تنسب لهذا النص هذه "الصلاحية النهائية"، فالنص يُفسر عندما يكون من ناحية قد وصل إلى درجة الإلزام الدائم بالنسبة لأصحابه؛ بحيث يصبح نصا ملزما لهم، ومن ناحية أخرى عندما يكون غير قابل للتحديث عن طريق أية تعديلات في صياغته، وغير ممكن استبداله بأية نصوص أخرى جديدة. وفي اصطلاح علم "فقه اللغة" يعتبر النص مصطلحا نسبيا، ويقف على النقيض من مصطلح "التفسير" أو "التعليق". فالقصاصد الشعرية، أو نصوص القوانين، أو حتى المختصرات النصية، كل هذه الأشياء تتحول إلى نصوص - بالمفهوم الدقيق لعلم "فقه اللغة" - عندما تصبح موضوعا "للتفسير أو الشرح". فالتفسير أو التعليق هو الذى يجعل النص نصا.

لم توجد في مصر القديمة - على ما يبدو - نصوص بهذا المفهوم، ربما باستثناء وحيد، وهو الفصل السابع عشر من "كتاب الموتى". صحيح أننا نجد أن هناك اعتناء شديدا بالنصوص القديمة، هذا من جانب، ولكننا في الجانب الآخر نجد في الوقت نفسه أن هناك نصوصا أخرى جديدة تنشأ باستمرار؛ هذه النصوص الجديدة تعتبر امتدادا للنصوص القديمة، ومواصلة لجنسها على مستوى مشابه لها، ولم تكن تتعامل مع النصوص القديمة تعامل "ما وراء النصية"، الذى يحفظ للنصوص المتأخرة استقلالها وذاتيتها. فبجانب تعاليم "بتاح حتب" مثلا، والتي ما من شك في كلاسيكيته، كانت تنشأ باستمرار تعاليم أخرى جديدة حتى بدايات العصر الهيلينى، وأيضا بجانب "كتاب الموتى"، الذى تم "تقنيته" حضاريا في عهد الاحتلال الفارسى لمصر على أقصى تقدير، كانت توجد "كتب موتى" أخرى حديثة، وهذا مثل "كتاب التنفس"، و"كتاب اجتياز مراحل الخلود". فكل النصوص القديمة هنا، والتي كانت نصوصا كلاسيكية أيضا، كانت تتواصل مع نصوص أخرى متأخرة، وكانت تعاد كتابتها من جديد في هذه النصوص المتأخرة. لم تكن هناك فرصة "لتقنين" هذه النصوص، ولم يحدث أن "توقف" سيل التراث عند هذه النصوص.

إن نشأة التفاسير والشروح حول نص ما تستدعى وجود ذلك الخط الفاصل بين النص والشرح، بين المتن والتفسير، والذي يوقف سيل التراث عند هذا النص، ويقسم تيار التراث بشكل واضح إلى المركز (المتن الأصلي)، والأطراف (الشروح) لم يتوافر في مصر القديمة في عصر ما قبل الهيلينية أي من الشروط لانشطار تيار التراث، وانقسامه إلى "متون أصلية" وشروح أو تفاسير<sup>(٢٢)</sup>. وهكذا لم تكن مقومات تكوين "القانون الحضارى" القائم على النصوص غير موجودة في مصر القديمة.

وخلاصة القول: إن الاستمرارية الفريدة للحضارة المصرية القديمة سببها راجع إلى "إجماع حضارى شعائرى"، أكثر من كونه راجع إلى "إجماع حضارى قائم على النصوص"، وهذا بالرغم من الوجود المكثف، والاستخدام المطرد للنصوص في الحضارة المصرية. "فالتقنين الحضارى" لفن النقوش والتماثيل ومجموع القواعد النحوية التى كانت تحكمه كان يقوم على عملية التكرار، وموظفا لهذه العملية، لا على عملية التواصل (بمعنى أن هذا النوع من "التقنين" لا يؤسس للتنوع المنتظم). فنحن هنا أمام حالة فريدة، تتمثل فى حضارة شعائرية، حضارة يقوم "قانونها" على الشعائر، وإن كانت تستند فى الوقت نفسه إلى الكتابة والنصوص، ولكن بالرغم من وجود الكتابة والنصوص بها، إلا أنها ليست حضارة نصية، فلأول مرة توجد هنا حضارة تقوم أساسا على الشعائر، وإن كانت غير فقيرة بالنصوص؛ ولذا يتضح لنا الآن السبب فى أن الحضارة فى مصر القديمة فى العصور المتأخرة، وهذا عندما اضطرت الحضارة هنا للدفاع عن هويتها ضد الضغط الإدماجى، الذى كانت تمارسه الحضارة الغريبة المسيطرة فى ظل ظروف سيادة المملكة الفارسية، والمملكة المقدونية فى مصر. إن الحضارة المصرية عندئذ دافعت عن نفسها، ليس فى شكل "الكتاب" - كما كانت الحال عند بنى إسرائيل - بل فى شكل "المعبد": "المعبد" باعتباره مكانا "للإجماع الشعائرى" الذى تستند عليه استمرارية هذه الحضارة. ولكن هذا الموضوع سوف نتعرض له بالتفصيل فى النقطة التالية من هذا الفصل.

(٢٢) حول هذا الأمر قارن الإسهامات المتعددة التى قام بها كل من "آ. روسلر-كولر - U. Roessler-Koehler"، والمؤلف فى هذا الشأن. انظر: المؤلف و "ب. جلاديجوف - B. Gladigow" (ناشر) النص والتطبيق (١٩٩٥)، ص ٩٢ - ١٤٠.

## ١١- المعبد المصري فى العصر المتأخر باعتباره «قانونا حضاريا،

### ١- الكتاب والمعبد

على واجهة معبد "هاتور" فى قرية "الدنورة" فى جنوب مصر نقرأ الكلمات الآتية:  
"إن خطة الأساس العظيمة لبناء هذا المعبد، ومعها أيضا سجل الأشياء التى تحتويها  
هذه المدينة، محفورة على جدران هذا المعبد فى الموقع المعين والمعروف دون أن ينتقص  
منها شئ، ودون أن يضاف إليها شئ، وقد نقشت هذه الخطة بمحتوياتها على الحجر  
كاملة ومتضمنة كل شئ، وهذا فيما يتعلق بحكمة الآباء والأجداد"<sup>(٢٤)</sup>. ويحكى أيضا  
عن معبد "حورس" فى مدينة إدفو أن "بطليموس" عندما قام بإعادة بنائه استخدم له  
الخطة نفسها "التي بدأ بها الأسلاف بناء هذا المعبد، وكما هو منصوص عليه فى خطة  
البناء العظيمة الموجودة فى ذلك الكتاب الذى نزل من السماء شمال مدينة منف"<sup>(٢٥)</sup>.  
من خلال هذين المثالين يتضح أن التصويرين "كتاب" و"معبد" ليسا بعيدين عن بعضهما  
البعض البتة، فالمعبد ليس شيئا آخر سوى التحقيق الفعلى الواقعى، هنا فى شكل  
أثرى ثلاثى الأبعاد "كتاب"، يحمل كل مواصفات "القانون الحضارى". هذا  
"الكتاب/المعبد" يشبه "القرآن" فى أنه "وحى" نزل من السماء"<sup>(٢٦)</sup>، ويشبه "التوراة" فى  
أنه "كتاب/معبد" لا يجوز "أن يضاف إليه شئ، ولا يجوز أن ينتقص منه شيئا"<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٤) انظر: "أ. مارييت - A. Mariette" دفنرة، الجزء الثالث ١٨٧٢، ١٧٧ ب. وقارن أيضا:  
"إ. خزينات/ ف. دumas - E. Chassinat-F. Dumas" معبد دفنرة، جزء رابع، ٢٥١، ص ١ - ٢. لمت نظرى  
مشكورا إلى هذا الاقتباس السيد "د. كورت - D. Kurth"، وقد أشار إليها بشكل عابر كل من  
"لايبولت/مورينس - Leipoldt-Morenz"، ١٩٥٢، ٥٦ هامش ١٢.

(٢٥) انظر: "إ. خزينات - E. Chassinat" معبد إدفو، جزء رابع، ٦، ٤، قارن أيضا: "د. وابلونج  
- D. Wildung" ١٩٧٧، ص ١٤٦، فقرة ٩٨.

(٢٦) المقصود بالمقارنة ليس طبعاً المساواة بين الأمرين المقارن بينهما، وإنما المقارنة هنا لتشبيه موقف  
بموقف، المقصود هو التصور، وليس وضع القرآن فى مرتبة نفسه المعبد. وأظن أن هذا التصور واضح.  
(الترجم).

(٢٧) حول تاريخ "صيغة القانون بالمعنى الحضارى" قارن التفصيل الذى أورده فى الفصل الثانى،  
النقطة رقم ٢ منه.

وتتحدث المصادر المصرية القديمة بشكل دائم ومطرد عن مثل هذا "الكتاب" الذي يعتبر "المعبد" المصري القديم في عصوره المتأخرة تحقيقاً له على أرض الواقع، فالمصادر تذكر هذا "الكتاب" أحياناً على أنه من وضع "إمحوثب" الذي كان وزيراً وحكماً في عهد الأسرة الثالثة، والذي لم يكن معروفاً في عصره فحسب - باعتبار أنه كان من أعظم المهندسين المصريين، وباعتبار أنه هو مخطط مدينة الموتى الخاصة بالملك "نوسر"، ومخترع فن البناء بالحجارة والهرم (في شكله الأول المعروف "بالهرم المدرج") - وإنما بقي "إمحوثب" حياً في ذاكرة الحضارة، ثم ارتقى بعد ذلك إلى مصاف الآلهة (قارن: ويلدينج ١٩٧٧). وأحياناً أخرى تنسب المصادر هذا "الكتاب" إلى "هيرميس"<sup>(٢٨)</sup> المصريين، الإله "توت" نفسه، على أنه عمل من أعماله، ومعروف أن الإله "توت" هو إله الكتابة، وفن الحساب، والحكمة عند المصريين<sup>(٢٩)</sup>. نخلص من كل هذا أنه في التصور المصري القديم كان "الكتاب" هو أساس بناء "المعبد"، و"المعبد" بالتالي يحفظ "الكتاب" في داخله، في مكتبته، مع كتب أخرى. وقد وضع الآن أن "الكتاب" و"المعبد" - في مفهوم الحضارة المصرية القديمة - كانت تربطهما علاقة وثيقة، ومن نوع خاص جداً.

وإذا أردنا أن نوضح نوع ومغزى هذه العلاقة بشكل أفضل، فعلينا أن نستعرض أولاً ماهية أو خاصية المعبد المصري القديم في عصوره المتأخرة بوصفه ظاهرة حضارية بحتة، وواضح أيضاً أن هناك أربعة مظاهر يمكن إرجاع "المعبد" فيها إلى

(٢٨) "هيرميس - Hermes" إله من آلهة اليونان، وهو إله الطرق والمسافرين، وكانت توضع صورته على الطرق. (المترجم)

(٢٩) انظر: "بويلان - Boylan" ١٩٢٢، ويصفه خاصة الجزء الذي يتناول الإله "توت - Thoth" باعتباره مؤلفاً لكتب المعابد على الصفحات من ٨٨ - ٩١. الملاحظ أيضاً أنه من بين الكتب الاشتين والأربعين الخاصة بالإله "هيرميس"، والتي أخذت صفة "القانونية الحضارية" وأصبحت ملزمة إلى حد كبير لأفرادها، والتي قال عنها "كليمينس الإسكندري" في عمله المعنون "سترومات" جزء رابع، ٤. من ٣٥ - ٧. إن الكهنة المصريين كانوا يحملونها في طوافهم الديني عبر المدن، كان يوجد من بينها بعض منها يتحدث عن بناء وتركيب المعبد حول المعلومات التي أوردها "كليمينس" عن مصر انظر: "دايبر - Deiber" ١٩٠٤.



تراث أدبي مقدس (إلى الكتاب) من جانب، ويعتبر المعبد فيها تمثيلا وشكلا ملزما لها - "كالقانون الحضارى" - من جانب آخر؛ هذه الاتجاهات الأربعة هي:

١ - المظهر المعماري: المعبد باعتباره تحقيقا "لخطة بناء أساسية" (بالمصرية القديمة: سنت - smt).<sup>(٢٠)</sup>

٢ - المظهر الكتابي أو جانب النقوش: ويشمل برنامج زخرفة المعبد باعتباره تحقيقا "لخطة أو نموذج سابق" (بالمصرية القديمة: سشم - ssm).

٣ - المظهر الطقوسى أو الشعائرى: ويشمل المعبد باعتباره مسرحا لطقس عبادى، أو قربان يؤدى فى داخله، وبالتالي يعتبر هذا تحقيقا "لتعليمات ولوائح دينية معينة" (بالمصرية القديمة: سشم - ssm، تب رد - tp-rd، نتع - nt إلى آخره)<sup>(٢١)</sup>.

٤ - المظهر الأخلاقى: ويشمل المعبد بوصفه مكانا لنمط حياتى، ويوصفه تحقيقا للقوانين الإلهية<sup>(٢٢)</sup>.

إذا نظرنا الآن إلى المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة من ناحية أنه يمثل كل هذه العناصر مجتمعة، فلسوف يظهر واضحا ما يبرر فرضيتنا، التى تقول بأن المعبد المصرى يعتبر فى ذاته ظاهرة حضارية من الطراز الأول، وأن ما حدث من تطورات فى المعبد المصرى القديم فى تلك العهود لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد نهايات لتطور معين فى التراث المعماري المصرى يعود بجذوره آلاف السنين إلى الوراء، وفى ضوء سؤالنا عن الصور التعبيرية التى كانت تظهر فيها الذاكرة الحضارية فى الحضارة المصرية القديمة نجد أن المعبد فى العصور المتأخرة كان أكثر بكثير من كونه مجرد صورة مبنى.

(٢٠) حول هذا المظهر يتحدث الكتاب الذى ذكره كلمينس<sup>١</sup> ضمن الكتب الهيروغليفية المشرة حول "تركيب المعبد".

(٢١) حول هذا الموضوع انظر الكتب المذكورة لكلمينس<sup>١</sup>، بصفة خاصة جزء "القرايين".

(٢٢) انظر أيضا الكتب المذكورة لكلمينس<sup>١</sup>، الجزء الخامس "بالتربية"، وأيضا "الكتب العشرة المقدسة" حول القوانين والآلهة، وكل ما يتصل بتعليم الكهنة، وقد أثبت كفيكبوير - Quaegebeur ٨٢/١٩٨١ بشكل مقنع تشابه مصطلح "القانون المقدس" الوارد فى المصادر اليونانية فى أكثر من موضع مع مثل هذه "التقنيات" التى نصادفها فى الحضارة المصرية.

وحتى لو نظرنا إلى المعبد المصرى فى عصوره المتأخرة على أنه هكذا؛ أى على أنه مجرد صورة مبنى؛ فسوف يظهر لنا جليا أن المعبد لا يمكن النظر إليه على أنه امتداد لتراث بنائى معين، أو أنه مجرد حلقة فى تراث معين، بل إنه يمثل شيئا جديدا فريدا، فالمعبد هنا يخضع مثلا - بشكل صارم أكثر مما كانت عليه الحال فى أبنية المعابد فى العصور السابقة- لفكرة موحدة فى البناء والعمارة، بمعنى آخر: إنه كان يسير فى بنائه طبقا لخطة "قانونية" - بمفهوم "القانون الحضارى". فكل المعابد العظيمة التى بنيت إبَّان العهد اليونانى- الرومانى فى مصر القديمة لا تعدو كونها مجرد تنويعات وصور مختلفة لنمط معمارى واحد. هذا النمط تجسد فى معبد "حورس" بمدينة إدفو؛ حيث يعتبر هذا المعبد من أكمل الصور التى تحقق فيها هذا النمط المعمارى على أرض الواقع، ومن أفضل النماذج التى بقيت ماثلة أمامنا حتى اليوم. وهذه الخطة التى كان يسير بناء المعابد فى مصر طبقا لها تختلف من ناحية المضمون أيضا عن بقية أبنية المعابد التى شيدت فى الماضى، فالعنصر المعمارى الحاسم والجديد هنا هو مبدأ "العلبة" للكورنيش الخارجى الذى يظل المعبد، فالغرفة المقدسة داخل معبد إدفو مثلا؛ مثل المحراب أو الهيكل، محجوبة عن العالم الخارجى بواسطة خمسة أعمدة على الأقل، فضلا عن الفراغات والممرات الواقعة بين هذه الأعمدة، وتبين النقوش التصويرية المسطحة للمعبد التى تظهر فى شكل سبع بوابات متداخلة (معلبة) مع بعضها البعض أنه فعلا هنا يدور الأمر حول فكرة البناء المركزية الخاصة بالمعبد المصرى فى عصوره المتأخرة. فكل بوابة ترمز إلى مثل هذا الفراغ الذى يربط بين الداخل والخارج. والهدف من هذه الصورة المعمارية واضح: هذا الهدف يشير إلى مفهوم، أو تصور عن قدسية موجودة فى العالم، على الأرض، تجب حمايتها، ويجب حجبها بكل الوسائل عن سياق العالم الدنيوى "الدنس"؛ ولهذا نجد أن العمارة أو البناء هنا فى حالة المعبد المصرى القديم فى ذلك العصر كانت تتميز بإجراءات أمنية أملاها إحساس دفين بالخطر، نوع من الخوف من "الدنس وانتهاك حرمة قدسية المعبد" عن طريق العالم الخارجى، وهذا يدلنا على ما يقابل هذا الحرص والبعد عن العالم الخارجى من "قدسية" المعنى المحفوظ فى هذه المعابد، والذى يبدو أنه كان يتعدى تصورات عدم الوصول إليه وسريته؛ وهى تصورات كانت ترتبط فى مصر القديمة تقليديا بالآماكن المقدسة.

إن القواعد الأساسية التي كان يقوم عليها بناء المعابد في مصر في نهايات العصور القديمة هي مبدأ "الحفاظ" من جانب و"التعرض للخطر" من جانب آخر، مبدأ "الداخل" من جانب، و"الخارج" من جانب آخر، مبدأ "القدسية" من جانب، و"الدنس" من جانب آخر.

من خلال هذا الجمع للمتناقضات يمكننا أن نستعرض بعض الملامح المحددة التي كانت تميز العقلية المصرية في نهايات العصور القديمة، والتي نستطيع أن نقف عليها جيدا ليس فقط من خلال المصادر المصرية وحدها، وإنما أساسا من المصادر اليونانية أيضا، وأول هذه الملامح التي تسترعى الانتباه هنا هو ذلك "النفور الشديد من الأجانب" الذي كان عند المصريين القدماء، والذي نراه واضحا في شكل خوف شديد من النوع نفسه من "تدنيس المقدسات"، وفي شكل النزعة الشديدة إلى "الانطواء" على النفس في مقابل العالم الخارجي. وتخبرنا قصة "سيدنا يوسف" بأن المصريين كانوا لا يجلسون على مائدة طعام واحدة مع "الأجانب"، فنقرأ في العهد القديم: "فقدموا له (ليوسف) وحده (الطعام)، ولهم (لإخوته) وحدهم، وللمصريين الأكلين عنده وحدهم؛ لأن المصريين لا يجوز أن ياكلوا مع العبرانيين؛ لئلا يتنجسوا. فهذا عند المصريين إثم عظيم" (سفر التكوين ٤٣ ، ٢٢ - ٣٣) (٣٣).

ويخبرنا "هيرودوت" أن المصريين كانوا يتحاشون قبول عادات الهيلينيين، تماما مثل رفضهم عادات وتقاليد الشعوب الأخرى (٣٤). وكثيرا ما يشكو كاتبو العصور

(٣٣) غير أن هذه الصورة تم عكسها تماما في رواية "يوسف وأزنيث - Joseph und Aseneth" المعروفة في نهايات العصور القديمة، فنقرأ في هذه الرواية: "ولم يتكل يوسف مع المصريين على مائدة واحدة؛ لأن هذا كان له إثما كبيرا" (١٠، ٧). انظر: "ديلنج - Delling" ١٩٨٧ ، ص ١٢ .

(٣٤) انظر. "هيرودوت"، تاريخ، جزء ثان، ص ٩١. ومن الأشياء التي ذكرها "هيرودوت" أيضا عن المصريين قوله إن المصريين كانوا يفلتون كل شيء تماما على عكس ما كانت تفعل الشعوب الأخرى (جزء ثان، ص ٢٥). يوضح من هذا أن "هيرودوت" لا يتكلم عن معاشاته الخاصة، أو عن أشياء رأها بعينه، وإنما كان يستند إلى تصورات وأحكام عامة كانت تطلق على المصريين. غير أنه - فيما يبدو - كانت هذه الأحكام مطابقة على الصورة الذاتية للمصريين في ذلك العهد، وإن كان المصريون القدماء يفهمونها على عكس هذا. هذه هي الصورة الذاتية الخاصة بما يعرف "بالممارسة الاريكالية، أو السلوك الأصولي" (Orthopraxie)، وهي ممارسة تعتقد أنها هي الوحيدة على صواب.

القديمة من غطوسة وكبرياء المصريين القدماء، وتحفظهم وميلهم إلى الكتمان الشديد<sup>(٣٥)</sup>. والنصوص المصرية تنظر إلى "الأجنبي الغريب" على أنه "نجس، غير طاهر"؛ ولهذا فهو محرم عليه مجرد الاقتراب من المعابد، أو شعائر العبادة. وقد تحول الإله "سيت" عند المصريين إلى إله "الخارج"، إله "الغربة"، وأطلقوا عليه لفظة السباب "الميدري - der Meder"<sup>(٣٦)</sup>، وأصبح من الآن فصاعدا عندهم يمثل صورة "الإله المعاكس"؛ وبهذا أصبح "الأجنبي" عند المصريين "مخلوقات إعصارية مخيفة" (قارن: برونز ١٩٨٣، و هيك ١٩٦٤)، ويشير "اللقب" الجديد للإله "سيت" بوضوح إلى عصر سيادة الفرس على مصر، على اعتبار أن هذا الوقت كان هو أصل وبداية هذا التطور. ويتأكد هذا من خلال شواهد وملاحظات أخرى. فليس هناك شك في أن "معادة الأجنبي"، والخوف الشديد من تدنيس المقدسات، اللذين يعتبران سمة مميزة لمصر في نهايات العصر القديم، قد نشأ في ذلك العهد الذي شهد احتلالاً أجنبياً مكثفاً - كرد فعل على ظروف العصر، فبدأت الحضارة المصرية في ذلك العهد بالانزواء إلى داخل المعابد ووضعت سياجا بينها وبين العالم الخارجى. ويمكننا أن نلاحظ في هذه المرحلة المتأخرة للحضارة المصرية أن الحضارة هنا انتقلت من مرحلة "خلق هوية إدماجية" إلى مرحلة "خلق هوية متوقعة على نفسها"، "هوية تمييزية" اتجاه "الغريب" الخارجى الأجنبى، ففي كل من مصر القديمة ويهوذا في "إسرائيل القديمة" نشأت في ظل السيطرة الأجنبية ردود فعل دفاعية للنظام الحضارى، أطلق الباحثون عليها اسم "القومية" أو "الوطنية"<sup>(٣٧)</sup>.

ولو دققنا النظر الآن في الأشكال المعمارية للمعبد، وفي النقوش الموجودة في داخله، فسوف نرى أنه لزاماً علينا أن نضيف إلى المظاهر الأربعة الخاصة بالمعبد

(٣٥) طالع المواضع الخاصة بهذا عند "فودين - Fowden" ١٩٨٦، ص ١٥ وما بعدها.

(٣٦) "الميدري - Meder": نسبة إلى أحد الشعوب الفارسية الفريية القديمة، كانوا يعرفون "بالميدريين"، ولغتهم تحمل عناصر هندوأوروبية، ولعل هذا يعكس مدى كرامة المصريين القدماء للفرس في عصر احتلالهم لمصر. (المترجم)

(٣٧) انظر "لويد - Lloyd" ١٩٨٢، وأيضاً: "ماك موللين - Macmullen" ١٩٦٤، و "جريفيس - Griffiths" ١٩٧٩.

المصرى فى عصوره المتأخرة - والتي سبق أن عدناها أعلى - مظهرا خامسا، يعتبر على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لسؤالنا الرئيسى عن الصور، والأشكال الخاصة بالذاكرة الحضارية، هذا المظهر هو المعبد بوصفه تمثيلا وعرضا للماضى، ويوصفه تعبيراً عن وعى تاريخى خاص، فالمعبد المصرى فى نهايات العصر القديم هو فى حقيقة الأمر "ذكرى مبنية"، ذكرى فى شكل بناء. وهذا شئ يعتبر فى الواقع ملفتا للنظر فى عصر مثل عصر الهيلينية، إذا أخذنا فى الاعتبار أنه فى ذلك العصر كانت لغة الأشكال والرموز الخاصة بالفن اليونانى تعم كل أجزاء حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى، وأن مصر كانت هى الحضارة الوحيدة التى احتفظت "بقانون" الصور والأشكال الفنية الخاصة بها، والتي كانت متوارثة داخل هذه الحضارة. وفى رأينا أن السبب فى هذا يكمن فى أن الرموز والأشكال المستخدمة فى الفن المصرى تحمل معنى "تصويرياً": بمعنى أنها ليست رموز لغة فحسب، بل هى رموز تحمل فى داخلها صورة العالم. فهى ترسم من "العصا المستديرة"، و"الرقبة الجوفاء" و"الجدران المدرجة" كوخا من نبات "الحلفاء"، ولكن فى شكل أثرى، منحوت فى الحجر، ومكبر خمسين ضعفاً. هذا الكوخ هو الصورة الأولى، والنمط الأصيل "للقدسية"، كما كانت تعرف منذ عصر ما قبل التاريخ. فهذه المعابد الجديدة- المعابد المصرية القديمة فى عصورها المتأخرة، والتي نشأت فى ظل الغزاة المقدونيين تعطى انطباعات فى مظهرها الخارجى بأنها تمثل جوهر فن العمارة المصرى التقليدى. فنحن هنا أمام إصلاح يأخذ شكل العودة إلى الأصول، إلى المنشأ، إصلاح يظهر فى شكل استعادة التراث، واستعراضه من جديد، وما هذا إلا عنصر مميزاً وخاصاً بعملية تثبيت المعنى الحضارى" بالصورة التى تجعله معنى "قانونياً حضارياً"، وهو موضوع يتصل بمسألة قضيتنا الخاصة "بالذاكرة الحضارية". وأما ما يعنيه هذا الكلام بالتصديد ولماذا يجوز لنا أن نفهم هذه الأبنية والمعابد على أنها تعبير عن وعى "خاص جداً" بالتاريخ والهوية، على أنها صورة من صور التعبير الخاصة بالذاكرة الحضارية، وعلى أنها "ذكرى مبنية" - كما سبق أن قلنا - فهذا كله يتضح من بعض النقوش العديدة التى تغطى هذه المعابد.

إن أكثر السمات التى تلفت النظر فى المعبد المصرى القديم فى الفترة الأخيرة منه هى ثراؤه بالزخرفة، فليست الجدران كلها هى وحدها مغطاة بالمنابر الزخرفية،

والنصوص المنقوشة، وإنما الأسقف والأعمدة أيضا. ويبدو أن جزءا كبيرا من الكتب المحفوظة في مكتبات المعابد قد تم نقشها بالحجر على جدران المعابد، بغرض الزينة. صحيح أن هذا المسلك ليس جديدا في حد ذاته: إذ نجد أنه كان هناك أطراد زائد في تزيين المعابد وفي زخرفتها منذ عهد المملكة القديمة، وحتى العصر المتأخر. ولكن هنا الوضع يختلف بعض الشيء، فنحن هنا في العصر المتأخر أمام قفزة نوعية، من المحتمل أنها تعود إلى عصر الاحتلال الفارسي، فحتى ذلك الوقت بالتحديد كانت برامج زخرفة المعابد مقصورة فقط على تصوير وظيفية الغرف والفراغات المعنية في المعبد: فكان المقصود من هذه النقوش والزخارف هو "حفظ" ما كان يجري في هذه الغرف من ضروب العبادة والطقوس الدينية في هذا الشكل الرمزي. أما في العصر المتأخر فقد حدث هنا شيء جديد؛ هذا الشيء هو: "تقنين هذه المعرفة"<sup>(٢٨)</sup>. إن ما يتم نقشه وتخليده الآن على الحجر، أصبح يتعدى الطقس الديني في حد ذاته بكثير، فالمنقوش الآن هو نصوص وصور تصف الكون، وتتحدث عن الجغرافيا، نصوص وصور دينية وأسطورية، كما كانت هناك نقوش معمارية، ونصوص مطولة عن التعاليم الأخلاقية الخاصة بالكهنة، ونصوص تحتوى على قوائم وحصر بالأمثلة الموجودة في

(٢٨) حول هذا الموضوع قارن "كيس - Kees" ١٩٤١، ص ٤١٦ وما بعدها. وقد أصاب "كيس" بمقولته التالية: "في عصر التحول التاريخي تبدأ الشعوب بمماس كبير بوضع الموسوعات المعرفية المسفحة التي تجمع فيها كل أنواع معارفها. ففي مثل هذه الظروف التاريخية يطلب القلق والخوف من ضياع المعارف التي ورثتها الأمم على مر تاريخها من الإنتاج والإبداع: لذا تتجه الشعوب إلى جمع تراثها، ويقل الإبداع عندئذ، والشيء نفسه حدث في مصر القديمة أيضا: فقد كان أكثر المهود إبداعا وإنتاجا، وفي جانب الفكر أيضا هو عهد المملكة القديمة، ولكن في المقابل كان هذا العهد أشد المهود فقرا فيما يتعلق بالجانب التدويني، الجانب الموسوعي، وجانب الكتابة عامة، ثم جاء الغلف المقلدون، وبدلوا بجمع هذا الإرث الفكري الذي خلفته المملكة القديمة، وقاموا بتثبيته أيضا. والمعابد في المصور المتأخرة كانت تريد هي الأخرى أن يكون لها أثر عن طريق "كم" المعارف الذي تقدمه، وقد أخذت كل هذه التدوينات الخاصة بالطقوس الدينية ونظم الأعياد والمناسبات والآلهة طابعا تعليميا". في هذا السياق يتحدث "كيس" أيضا عن نوع من "الخوف من النسيان"، وهو خوف كان يمتلك مصر في نهايات العصر القديم: مما حدا بالمصريين إلى هذا الاتجاه الموسوعي (قارن ص ٤١٥). وليس هناك شك في أن تجرية وقوع مصر تحت السيطرة الأجنبية (احتلال الفرس) وما تلاها بعد ذلك مما يعرف باسم الصدمة الحضارية الهلينية قد أدت إلى فقدان في بديهية التراث، وبالتالي إلى نوع من خروج التراث إلى "حيز الصراحة"، و"حيز الرؤية".

المعبد: قوائم بالأواني المقدسة، بأوامر ونواهي كل معبد على حده، وأيضا كل المعابد والأقاليم الأخرى في الدولة. باختصار: كانت هذه النصوص المنقوشة تمثل نوعا من الأدب المعرفي الموسوعي، قلما نجد مثله في أى معبد من معابد العصور السابقة. وحتى الكتابة نفسها بدأت تأخذ ملامح موسوعية أيضا، فكم الإشارات المستخدمة في الكتابة تزايد بصورة كبيرة، بل بشكل مبالغ فيه. فقد تزايد من حوالي سبعمائة إشارة إلى ٧٠٠٠ إشارة، وقد طور كل معبد نظاما كتابيا خاصا به. وتقوم هذه العملية على فكرة محاولة الاستفادة المنظمة من كل الصور التي يتضمنها النظام الكتابي الهيروغليفي في داخله - وهي صور ترمز للأشياء في العالم، وليست مجرد حروف أبجدية، كما سبق أن قلنا - وهذا على العكس من الخط الهيروغليفي الذي كان يُستخدم في الكتابة العادية، فقد سبق أن قلنا إن الصور الكتابية الهيروغليفية تحتوى كل واحدة منها على صورة مقابلة لها في العالم الواقعي، وأما الخط الذي كان يستخدم في الكتابة العادية فهو مشتق منها. وقد أدت محاولة الاستفادة من كل الإمكانيات التي يتيحها النظام الكتابي الهيروغليفي - بوصفه نظاما يُصور الأشياء في العالم الخارجى - إلى خلق إشارات كتابية جديدة باستمرار وإدخالها إلى النظام الكتابي، كما أدت أيضا في الوقت نفسه إلى النظر إلى العالم الخارجى على أنه سجل للصور وللرموز التصويرية لا ينضب أبدا؛ ومن هنا نشأ تصور عن الكتابة يعتبر الكتابة بمثابة قاموس صور موسوعي كبير، يحتوى على كل صور العالم، كما نشأ تصور مقابل عن العالم، مؤداه أن العالم ما هو إلا الكتابة الهيروغليفية التي سطرته الآلهة - على حد تعبير "فريدريش يونجه" (يونجه ١٩٨٤ ، ٢٧٢).

ولكن في الوقت الذي يستوعب فيه المعبد المصرى العالم في داخله، فإنه يضع بينه وبين العالم من ناحية أخرى حدودا وحواجز، فالذى في داخل المعبد هو "العالم"، وما بخارج المعبد، فهو ليس كذلك. "العالم" - في مفهوم المعبد - هو الصور الموجودة في الإشارات الهيروغليفية، هو الكتابة التي سطرته الآلهة في داخل المعبد، وأيضا هذا الادعاء "بالكلية"، وبالإطلاقية، وهذا "الحق" في الصلاحية الذي ينسب المعبد المصرى إلى نفسه ما هو إلا ظاهرة مميزة، وسمّة خاصة من سمات "التقنين الحضارى"، فأينما وجدت هذه الصفة، يكون المجال صالحا "للتقنين الحضارى". فعندما يدعى نص ما

لنفسه "الكلية" والصحة المطلقة، يصبح هذا النص "قانونا حضاريا". والشئ نفسه نراه عند بقية الشعوب: سمة "الإطلاقية" هذه. فبالنسبة لليهودى يحتوى الإنجيل العبرانى على "الكل الشامل" المطلق والشارح لكل شئ من المعرفة، ومما ينبغى الطموح إليه من الأمور المعرفية، والشئ نفسه يقوله المسيحى عن الإنجيل المسيحى، وأيضا المسلم عن القرآن.

غير أن المعبد المصرى فى نهايات العصر القديم لا يشتمل على كم الأشياء التى ينبغى على الفرد معرفتها بهذه الصورة الموسوعية التى سبق الحديث عنها وحسب، وإنما يشتمل فعلا - وبصورة حقيقية - على العالم بالمعنى المحدد للكلمة، فنحن هنا فى سياق "الكونية"<sup>(٢٩)</sup> - على العكس من الأديان التوحيدية. نحن هنا بهذا التصور نوجد فى قلب العالم، لا خارجه، ولا على أطرافه. ونحن لسنا بحاجة هنا أن نبحث عن مغزى العالم خارجه، فهذا النوع من الدين الذى أطلقنا عليه لفظ "الكونية" تنطبق عليه مقولة الفيلسوف "فيتجنشتاين"، التى ترى أن معنى أو مغزى العالم لا يكمن خارجه، بل - وبصورة جلية مفخمة - فى داخل العالم نفسه. إن العالم نفسه هو "كل" مفعم وملئ بالمعانى؛ ولهذا فهو من صنع الإله، ويحمل صفات الألوهية. هذه المعانى يحاول المعبد المصرى القديم أن يصورها، فالقاعدة التى يقوم عليها المعبد، الأساس الذى يُبنى عليه، هو "المياه السرمدية"، وأعمدته هى عالم النباتات التى خرجت من هذه "المياه"، وسقفه هو السماء. والمعبد يحمل على جدرانه نقوشا، تصور أشخاصا يحملون الصدقات إليه، وتصور "آلهة النيل". وترمز هذه النقوش إلى الأقاليم المختلفة للدولة المصرية. وكما يقول د. كورت، فإن كل معبد يصور - على هذا النحو - العالم كله فى داخله (د. كورت ١٩٨٢).

ولكن هذا التصوير "الكونى" للعالم المتمثل فى المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة، وفى النقوش الهيروغليفية التى يحتويها لا يقتصر فقط على الأشياء، وإنما يشمل البعد الزمنى أيضا. وهذه النقطة بالذات على قدر كبير من الأهمية بالنسبة

(٢٩) للمزيد حول هذا الأمر قارن المؤلف فى: آ. أسمن ١٩٩١، ص ٢٤ وما بعدها (المؤلف) الكلمة فى النص الأصيل هى "Kosmotheismus"، وتحمل فى معناها فكرة "الألوهية" داخل الكون. (المترجم)



لسؤالنا عن "الذاكرة الحضارية"، "فالكون" يتم تصويره وفهمه هنا، ليس فقط على أنه "قراغ أو مكان"، بل قبل كل شيء على أنه "زمان" أيضا؛ أى: على أنه عملية صيرورة زمنية. إن ما يريد المعبد أن يصوره من خلال رمزية أشكاله البنائية، ومن خلال علاقته التصورية بالعالم المتمثلة فى نظامه الكتابي (الإشارات الهيروغليفية باعتبارها صورا للعالم الخارجى) هو فى واقع الأمر شيئان: الأول هو عملية نشأة الكون لأول مرة، منذ خروج "الربوة الأولى" من باطن "المياه السرمدية"، والثانى هو دورة مسار الشمس المتكررة كل يوم التى تتم فيها عملية الحياة داخل هذا الكون السرمدى الإلهي؛ مثل نبضة الوريد. فالمعبد - لهذا - يُعتبر من جانب بمثابة "الربوة الأولى"، التى نشأ منها العالم، بمثابة مكان "المرة الأولى"، الذى نظم الخالق منه سير العالم، ومن جانب آخر يُعتبر المعبد أيضا بمثابة "الأفق" الذى تشرق منه الشمس وتغرب فيه، وجانب "الأفق" هذا، الجانب الزمنى فى القضية هنا، هو الذى تتصل به الأسقف الفلكية، والتصويرات التى ترسم مسار الشمس المحفورة فوق النقوش، والقطع المعمارية الموجودة بداخل المعبد. أما جانب "الربوة الأولى" فترتبط به - على العكس من سابقه - الأساطير الروائية التى تحكى قصة نشأة المعبد فى شكل النقوش المعمارية المونة، وفى شكل "القصص الروائية" المحفورة على جدران المعبد (حول هذه المقابلة قارن: رايموند ١٩٦٩ ، وأيضا فيننشتاد ١٩٨٥).

إن الأساطير الخاصة بنشأة المعبد فى المراحل الأخيرة من العصور المصرية القديمة تربط تاريخ بناء المعبد "بنشأة الكون" بالطريقة نفسها التى تربط بها كتابة التاريخ المصرية الرسمية نشأة الكون بتاريخ الأسر الحاكمة فى مصر، فنجد هنا أنفسنا أمام تصورات لوجود سابق للسيادة. "فى البدء كانت السيادة"، وكانت الآلهة هى التى تمارس هذه السيادة، وذلك بأن خلقت العالم الذى انبجست عنه "المياه الأولى"، المياه التى أنشأت منها الآلهة كل الخلائق، ثم نظمت الآلهة هذا العالم، وأحسنن صنعه، وجعلته صالحا لسكنى المخلوقات. ومع انتقال السيادة من الآلهة إلى أنصاف الآلهة من الأسر الحاكمة، ثم انتقالها بعد ذلك إلى أسر بشرية حاكمة انتقلت العملية "الكونية" إلى السماء، وأصبحت تخدم فى شكل دوران الشمس عملية الحفاظ على نظام العالم، أكثر من كونها موجهة إلى عملية خلق العالم، كما كان الأمر فى

عصور الآلهة، وبدأ البشر يشاركون أيضا فى عملية الحفاظ على العالم هذه. والمكان الذى كانت تتم فيه هذه المشاركة هو - بطبيعة الحال - المعبد، فنحن هنا أمام صورة من صور الوعى بالتاريخ ينطبق عليها المصطلح الذى وضعه إريك فوجيلين<sup>(١٩٧٤)</sup> وهو مصطلح "تكوين أو نشأة التاريخية - Historiogenesis". وهذا النوع من الوعى التاريخى. هذا المصطلح الخاص "بنشأة التاريخية"، من خصائصه أنه يربط بين "نشأة الكون" من جانب، والتاريخ من جانب آخر. "فنشأة الكون" لم تنته أو تتوقف، لكى يبدأ التاريخ من بعدها، وإنما ظلت هذه العملية تتواصل فى داخل التاريخ، وتداخلت معه؛ ولهذا يعتبر الملوك أنفسهم خلفاء وولاء وأبناء للإله الخالق. فعملية الخلق أو الكون لم تنفصل انفصالا نهائيا عن التاريخ؛ بحيث إنه وجدت هناك شرطة فاصلة أو خط فاصل قاطع بين الكون والتاريخ. تكون بمثابة "اليوم السابع" الذى فرغ الإله فيه من خلق الكون، ويحدث أصبح الكون فى ناحية، والتاريخ فى ناحية أخرى. لم يكن الأمر هكذا. بل الأكثر من هذا أن التاريخ أصبح امتدادا للخلق، ولكن فى ظل ظروف متغيرة، جلبها "سقوط" العالم. هذه هى آراء "فوجيلين". غير أننا يجب - على أية حال - أن نلاحظ هنا أن هذا "السقوط" الخاص بالعالم تم - حسب التصور المصرى القديم، وأيضا حسب التصور البشرى العام - فى شكل انفصال السماء عن الأرض، وانفصال الآلهة عن البشر<sup>(١٠)</sup>. لم تعد الآلهة تسكن الأرض، كما كانت الحال فى العصور الأسطورية السحيقة، فعملية الانتقال التى سبق الحديث عنها لم تتم مطلقا دون حدوث انفصال أو قطع - كما يعتقد "فوجيلين". كما أنه لا يمكننا أن ندعى أننا هنا أمام صورة "مستقيمة" للتاريخ، صورة تسير على خط متصل دون انقطاع، وتمشى فى مسار مستقيم موجه طبقا لمفهوم فلسفة التاريخ، كما حاول "فوجيلين" أن يفترض وجودها فى تفسيره لكل الصور التاريخية فى الحضارات الشرقية، وصور التاريخ الأسطورية بشكل عام - على عكس التفسير المتألف والمتبع لمثل هذه الصور؛ وذلك لأن الثقل فى جانب المعنى فى المرحلة الخاصة بنشأة الكون، عندما كانت الآلهة تمارس السيادة

(١٠) انظر "كاكوسى - Kakosy" ١٩٨١. و"شتوداخر - Staudacher" ١٩٤٧، و"تي فيله -

"te Velde" ١٩٧٧. قارن أيضا: "هورننج - Hornung" ١٩٨٢.

بنفسها، وتسكن على الأرض. هذا الثقل الذي كان في جانب الآلهة في تلك العصور السحيقة، لا يمكن إنكاره هنا بأية حال من الأحوال. وهذا هو - في الواقع - ما نغنيه بالتاريخ، التاريخ الملىء بالمعنى، والمعنى بالمعزى والعبرة. فهذا التاريخ وحده هو التاريخ الذي يمكن أن يُحكى، وهو التاريخ الذي تمتد الأساطير إليه، وهو أيضا الذي يتم استحضاره وتذكره في المعبد. فنحن إن قلنا سابقا إن المعبد ما هو إلا ذكرى في شكل بناء أو ذكرى مبنية، فإن هذه الذكرى تعنى في المقام الأول هذا العصر الأسطوري السحيق.

ولكن "فوجيلين" كان على حق، عندما أصر على أن كلا من المصري القديم والبابلي يقفان حيال هذا العصر الأسطوري السحيق موقفا يختلف عن موقف الشعوب "الطبيعية"، وحتى عن موقف اليونانيين أنفسهم من هذا العصر؛ وهذا لأن المصريين والبابليين يمتلكون بما عندهم من "قوائم ملوكهم" أداة يستطيعون بها قياس المسافة التي تفصل أى زمن حاضر عن هذا العصر السحيق بدقة، بل وحتى يستطيعون بها تجزئة هذا العصر نفسه إلى فترات ومراحل، ويستطيعون تأريخه (قارن: لوفت ١٩٧٨). وربما يبدو من الناحية الشكلية البحتة أن هذا الفرق الجوهرى بين العصر الأسطوري السحيق، وبين زمن الحاضر التاريخى غير قائم فعلا. ولكن علينا أن نعى في الوقت نفسه أن "قوائم الملوك" والجداول التاريخية لا يمكن أن نحتسبها تأريخا؛ أى أنها ليست تدوينا للتاريخ بمفهوم "كتابة التاريخ"، بل هى لا تتمدى كونها أداة لتحديد الوجهة الزمنية من ناحية التسلسل التاريخى فقط. فهى - بهذا المفهوم - تخدم مجرد "القياس الزمنى" لفراغ لا يحمل المعنى نفسه الذى تمكن مقارنته بالمعنى الكامن فى العصر السحيق الخاص بعملية "نشأة الكون"، وهو المعنى الأسطوري الذى يتصل بعملية نشأة الكون، عندما كانت الآلهة تسير على الأرض، وتتدخل فى كل شىء يتصل بشئون الكون<sup>(٤١)</sup>، وهذا المعنى هو الذى ترويه لنا الأساطير، ومن سمات الإنسان

(٤١) هذا المعنى الأسطوري كان ولا يزال مادة خصبة فى الكثير من المضارات، وبالطبع فى الحضارات القديمة أيضا. ويكفى أن نتذكر هنا الأساطير اليونانية القديمة "الميثولوجيا الإغريقية" التى تحولت إلى مادة خصبة فى العديد من الآداب العالمية. فما من أديب أوروبى، بل وحتى بعض الآداب غير الأوروبية - من بينها الأدب العربى - إلا واستفاد بشكل أو بآخر من هذه الميثولوجيا الإغريقية. ويسود حديث =

المصري القديم أنه كان يقف من هذا "الفراغ الزمني" المحسوب بحساب السنين، والذي كان يمتد إلى الآلاف من السنين إلى الوراء، هذا الفراغ الزمني المحصور في كتب التاريخ (أي: كتابة التاريخ العادية) كان يقف منه موقف المتمكن، الذي بمقدوره أن يستطيع رؤية هذه المسافة الزمنية وحصرها بسهولة شديدة، فقد كانت هناك "قوائم الملوك"، وكانت هناك الحوليات التاريخية التي تضع هذا الزمن أمام عينيه بمنتهى الوضوح، ومن ناحية يختلف - كما قلنا - هذا الزمن التاريخي عن الزمن الأسطوري الخاص بعالم الأساطير؛ حيث إن الزمن التاريخي في مجمله لا يروى شيئاً جديداً، أو شيئاً ذا قيمة، فكتابة التاريخ بالمعنى الدارج ما هي إلا محض عملية تكرار، عملية دوران في نواثر، ليس فيها جديد، وهذا كان موقف الإنسان المصري القديم من كتابة التاريخ، أو التاريخ المكتوب. فبجانب الحوليات و"قوائم الملوك" - كما سبق القول - كانت توجد هناك نقوش المعابد التي تون فيها العديد من الأحداث، وكانت نقوش المعابد في نهايات العصر المصري القديم تخبرنا أحياناً بدقة شديدة عن أبنية سابقة من عهود مثل الأسرة الثامنة عشرة أو الثانية عشرة. ومع هذا فقد كان الإنسان المصري القديم ينظر إلى "العصر الأسطوري السحيق" على أنه هو "التاريخ" الذي يخلق وينشئ الواقع بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأن "التاريخ" - بالمعنى الدارج اليوم - "التاريخ" حسب مفهومنا اليوم - مقارناً بهذا "التاريخ الأسطوري السحيق" - لا يعنى سوى مجرد إعادة وتكرار، ليس إلا محاولة للحفاظ على العالم" تأخذ الطابع الشعائري التكراري، وهذا الوعي التاريخي المثبت على "عصر المنشأ والمنبت"،

= الميثولوجيا الإغريقية بشكل عام من الآلهة، وعلاقتها بالكون، وعن علاقة الآلهة ببعضها البعض، بل وأحياناً عن شجار الآلهة مع بعضها البعض. وليست هوليود الأفلام آخر مؤسسة استقادت من كل هذه الصور، بل قبلها استمدت منها عيون الألب العالمى مثابهما التي لا تنضب، وهذا الزمن بالتدريج هو وحده - حسب رأي مؤلفنا - ما يمكن أن نطلق عليه لفظة "تاريخ". أما "التاريخ" بمفهوم الاستعمال الدارج فليس إلا مجرد قياس لفراغات زمنية لا تحمل أى معنى، إلا إذا حاول هذا "التاريخ" أن يجد ما يعبر وتليفته هذه في "العصر الأسطوري السحيق عصر الآلهة". من هنا تعتبر الأسطورة هي المؤسسة لتاريخ، بل إن التاريخ يصيح بلا معنى، إن فقد علاقته بالأسطورة. وبهذا يتضح فهمنا الخاطئ الدارج لكلمة "أسطورة" على اعتبار أنها مصطلح مضاد ومعاكس لمصطلح "التاريخ"، ومنطقة العالم العربي تعج للأسف بمثل هذه المفاهيم الخاطئة، لقد حان الوقت لتصحيح كل هذه المفاهيم. (المترجم)

وعلى عملية الدوران والمسار، قد وجد في المعبد المصري في عصره المتأخرة تعبيراً تصويرياً وطقوسياً ولغوياً، وحتى أيضاً تعبيراً "بنائياً"؛ أي في شكل المبنى نفسه.

لقد سبق أن قلنا في بداية هذا الفصل: إن المعبد في مصر القديمة كان يُنظر إليه حسب التصور المصري على أنه تحقيق لكتاب سماوى على الأرض، وذلك من أوجه عدة: أولاً من زاوية أن المعبد "عمل بنائى"، وأن هذا العمل البنائى كان يحقق خطة بناء إلهية. ثانياً من زاوية أن المعبد كان يحتوى على برنامج متكامل للزخرفة والنقوش، وأن هذا البرنامج كان يعيد كتابة مكتبة بأكملها على الحجر (فى النقوش)؛ ثالثاً من زاوية أن المعبد يعتبر طقساً شعائرياً يُؤدى حسب التعاليم الإلهية؛ ورابعاً من زاوية أن المعبد يعتبر "ذكرى مبنية" (أى: ذكرى فى شكل بناء) حيث إن المعبد يعتبر تصويراً عينياً لوعى تاريخى يربط الزمن الحاضر بالعصر الأسطورى السحيق، عصر المنابع والأصول، عصر الآلهة والأساطير، فعندما يقوم المعبد بكتابة وبتكوين تعاليم الآلهة من عصر "ما قبل الكتابة"<sup>(٤٢)</sup>، فإنه بهذا يصبح "نموذجاً للعالم"، وهذا لأن "العالم" قد بنى ونظم طبقاً لهذه المبادئ نفسها. ولكن ثمة نقطة مهمة لم نتعرض لها حتى الآن، هى: المعبد باعتباره مكاناً يؤتى فى داخله أسلوب حياة خاص، وهذا هو الموضوع الذى نريد أن نتطرق إليه فى النقطة التالية.

## ٢ - ناموس المعبد

"ناموس المعبد" - هكذا يمكن وصف أسلوب الحياة الذى كان يسود فى المعبد - هو "قانون حياة" يربط بين جانب الطهارة المطلوبة لأداء الطقوس الدينية وبين جانب الأخلاق الاجتماعية، فبالنسبة لجانب الطهارة الخاص بأداء الشعائر الدينية فيشتمل على مجموعة من الأوامر والتعاليم تحمل معظمها صفة "المنع والتحريم"، وتتطلب

(٤٢) الكلمة المستخدمة فى النص الألمانى هى: "Vor-Schrift"، ويمكن أن تعنى: إما "عصر ما قبل الكتابة"، أو "تعاليم وأوامر". (المترجم)

مراعاة والتزاما شديدين، على الأخص في جانب التعاليم المتعلقة بالأكل والطعام<sup>(٤٣)</sup>، وكانت هذه التعاليم تختلف من معبد إلى معبد، ومن إقليم إلى إقليم، فكان لكل إقليم "محرمات" معينة خاصة به مثلا فيما يتعلق بنوع الأكل والطعام (انظر: مونتيت ١٩٥٠) . كما كان لكل معبد "محرماته" الخاصة به - حسب تعاليم دين الإله الذي كان يُعبد في هذا المعبد؛ فعلى سبيل المثال كان "رفع الصوت" في معبد الإله "أوزيريس" محرما، وأيضا كان "دق الطبول" في معبد "آباتون" بمدينة إسنا غير جائز، وهكذا وهكذا؛ ولهذا كان أول شيء يجب على الكهنة الجدد أن يقسموا عليه أثناء ترسيمهم لحياة المعبد هو العهد الآتي: "أقسم بأننى لن أكل شيئا مما هو محرم على الكهنة أكله". وحتى بقية الأيمان والمواثيق الأخرى الخاصة بهذا القسم، الذى كان يؤديه الكهنة، والتي وصلتنا عن طريق اللغة اليونانية، كانت جميعها تتضمن صيغة "السلب" هذه؛ أى أنها كانت كلها من قبيل "المحرمات"، ونورد من هذه الأيمان الصيغ الآتية؛ حيث يقسم فيها الكاهن:

"لن أقطع شيئا (...)،

ولن أقدم لأحد (...)،

لم أقطع لذى حياة رأسا،

ولم أقتل إنسانا، (...)،

ولم أضاجع صبيا،

ولم أجامع زوجة رجل آخر، (...).

(٤٣) قارن هنا: "موزسينيسكى - Muszynski" ١٩٧٤ ، وأيضا: "كفيجيبور - Quaegebeur" ٨١/١٩٨٠ . المصادر اليونانية تتمدد من "hieratikos nomos" و "hieros nomos"، ويقصد بها - على الأغلب - تشريعا يحتوى على مجموعة من التعاليم القانونية، كان يخص الكهنة قبل غيرهم، ومثل هذه التشريعات القانونية، والتي جمعت في شكل مدونات، كانت تعد جزءا من "كتب الآلهة"، وكانت تعرف بالمصرية القديمة باسم "تمع ن نتر - tm' n ntr"، والتي عرفها اليونانيون باسم "Sem(e)nouthi". ولا تزال هناك أجزاء من هذه التشريعات محفوظة حتى اليوم باللغة اليونانية القديمة وبالخط المصرى المعروف بالخط الديموطيقى، وهذه التشريعات هي هذا الألب الدينى الذى كان يؤلف وينسخ ويحفظ في المعابد.

ولن أكل أو أشرب ما هو محرم،  
أو ما هو مدون في الكتب على أنه من المحرمات.  
ولن أترك أظافري تطول.  
ولن أعاير كيلا للحبوب في جرن الحصاد.  
ولن أحمل ميزانا في يدي،  
ولن أقيس أية قطعة أرض.  
ولن تطأ قدمي مكانا غير طاهر.  
ولن تلمس يدي صوف الأغنام أبدا.  
ولن تقترب يدي من سكين أبدا، حتى يوم مماتي<sup>(٤٤)</sup>.

إن مثل هذه الأيمان والمواثيق التي يتحتم على الكاهن الجديد أن يقسم عليها أثناء ترسيمه لحياة المعبد تشبه - إلى حد كبير - تلك الصيغة المشهورة عند القدماء المصريين، والمعروفة باسم صيغة "نفي الاعتراف بالخطيئة". وتحمل هذه الصيغة الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من "كتاب الموتى" المصري، وفي هذا الفصل نقرأ أن الميت يجب عليه قبل أن يدخل إلى عالم الآخرة أن يخضع لامتحان، وفي هذا الامتحان يوضع قلب الميت في ميزان على كفة، وعلى الكفة الأخرى يوضع شكل يمثل "إلهة الحقيقة"، ويوزن القلب في مقابل هذا الشكل، وأثناء ذلك يجب على الميت أن يعدد اثنتين وأربعين معصية، وأن يقسم مع كل واحدة أنه لم يرتكبها. وفي كل مرة يكذب فيها الميت - ويبدو أن هذا هو المبدأ الذي كان يقوم عليه هذا الامتحان - تثقل الكفة التي فيها قلبه. والفصل المذكور من "كتاب الموتى" بما يحتويه من سجل مفصل بالمعاصي والذنوب معروف في المصادر التاريخية منذ بداية المملكة الجديدة؛ أي منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد، غير أن فكرة "حساب الموتى" نفسها أقدم من هذا

(٤٤) انظر: "ر. ميركلباخ - R. Merkelbach ١٩٦٨، وقارن أيضا: "ر. جريسهامر - Grieshammer ١٩٧٤".

بكثير<sup>(٤٥)</sup>؛ وإذا اعتقد بعض الباحثين أن "تاموس المعبد" في العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة منقول عن "تاموس الآخرة" هذا، والذي يعود إلى عهد أقدم من الأول بكثير، ولكن إذا تفحصنا الأمر؛ فسوف نجد أن العكس هو الصحيح، وأن "قانون الآخرة" - بالرغم من أنه هو الأقدم، وبالرغم من أنه مدون في النصوص منذ عهد سحيقة - إلا أن هذا "القانون" هو الفرع وليس الأصل، وأنه يطبق فقط تصورات عن الأخلاقيات والمحرمات المتأصلة في الطقوس الدينية في المعبد على تصورات في العالم الآخر. وبهذا يتم تصوير العالم الآخر على أنه "مكان مقدس خاص بالقرب من الآلهة"<sup>(٤٦)</sup>، ولهذا نجد أيضا أن هذا "القانون الأخرى"، المعروف باسم "صيغة نفى الاعتراف بالمعصية" يتضمن محرمات كتلك التي كانت خاصة بالمعابد، بالرغم من أن هذا الاختبار الذي يتضمنه "نفى الاعتراف بالمعصية" كان يجب على كل إنسان أن يجتازه - حتى ولو لم يكن كاهنا، ونحن نقرأ من بين هذه المحرمات ما يشبه تماما "محرمات المعبد":

لم اصطد طيرا من الأدغال الخاصة بالآلهة،  
 ولم أمسك سمكا من بحيرات الآلهة.  
 ولم أمنع مياه الفيضان من أن تفيض في موسمها،  
 ولم أبني سدا في مواجهة المياه الجارية،  
 ولم أطفى نارا في الوقت الذي يجب أن توقد فيه.  
 ولم تفوتني أضحية في أيام الأعياد،  
 ولم أتعرض لقطعان الماشية التي ترعى في حما المعبد،  
 ولم أرجعها عن سيرها،

(٤٥) انظر: "ج. شبيجل - J. Spiegel ١٩٦١، وأيضا: "س. ج. براندون - S. G. F. Brandon ١٩٦٧، و"ج. يويوتي - J. Yoyotte ١٩٢٥، و"ر. جريسهامر - R. Grieshammer ١٩٧٠.

(٤٦) "ر. جريسهامر - R. Grieshammer، سبق ذكره، وتظر أيضا المؤلف ١٩٨٢ ب، ٢٤٨ - ٢٥٠.



ولم أعبر الطريق من أمام "صورة الإله" أثناء الخروج في احتفال الطواف.<sup>(٤٧)</sup>  
وبجانب ما ذكر توجد أيضا خطايا وآثام لا تتعلق بالطقوس الدينية الخاصة  
بالمعبد، بل ترتبط بإدارة المعبد؛ ومنها:

لم أضف شيئا إلى المكيال ولم أنقصه شيئا،  
ولم أجُر على مقياس المساحة ولم أغير شيئا في الأرض الزراعية.  
ولم أضف شيئا إلى مكايل الميزان اليدوي، ولم أزحزح مطمار الميزان عن مكانه.  
كما نقرأ أيضا عن معاصي من نوع عام، مثل:

لم أظلم أحدا،  
ولم أسرق،  
ولم أقتل أحدا،  
ولم أكذب،  
ولم أجامع زوجة رجل آخر، ولم أت بشيء منكر،  
ولم أسع لأحد بالنميمة، ولم أهن أحدا، ولم أتجسس على أحد، ولم أسبب ذعرا  
لأحد،

ولم أتشاجر مع أحد، ولم أكن سريع الغضب، ولم أنكر قولا  
لا فائدة منه، ولم أرفع صوتي،  
ولم أصم أذني عن القول الحق...<sup>(٤٨)</sup>

(٤٧) انظر: كتاب الموتى. الفصل الخامس والعشرين بعد المائة، ترجمة إ. هورننغ - E. Hornung  
تحت عنوان كتاب الموتى عند المصريين (زبورخ ١٩٧٩)، ص ٢٢٥ .  
(٤٨) المرجع السابق. تم اختيار هذه الأبيات من أجزاء متفرقة من هذا النص الطويل.

وهذه الأنواع الثلاثة المذكورة نفسها من النصوص تتردد أيضا في قسم الكهنة، ونجدها أخيرا في مجموعة من النصوص تسجل تاموس المعبد في أمكنته الحقيقية، مثلا على الباب الجانبى الذى يدخل منه كهنة الدرجة الدنيا فى الصباح إلى المعبد<sup>(٤٩)</sup>. ومن هذه النصوص ما يلى:

لا تقوبوا أحدا إلى ضلالة،

ولا تدخلوا المعبد بلا طهارة،

ولا تقولوا كذبا فى بيت الإله؛

ولا تنهافتوا على جشع، ولا تفتابوا أحدا،

ولا تقبلوا هدية على سبيل الرشوة،

ولا تضعوا فرقا بين غنى وفقير،

لا تضيفوا شيئا إلى الوزن، ولا إلى حبل القياس

ولا تنتقصوا منهما شيئا،

ولا تضيفوا ولا تنتقصوا شيئا من المكيال<sup>(٥٠)</sup> [...] <sup>(٥١)</sup>

لا تحلفوا الأيمان،

ولا تغلبوا الباطل على الحق فى كلامكم؛

وإياكم أن تفعلوا شيئا فى وقت أداء الشعيرة (للإله)،

(٤٩) يطلق على هذه النصوص اسم نصوص الدخول إلى المعبد، انظر حول هذا الموضوع: "جريسهايمر - Grieshammer" ١٩٧٤، ص ٢٢ وما بعدها. (وللاطلاع على قائمة بهذه النقوش انظر ص ٢٢، هامش ١٤ من المرجع السابق نفسه)، قارن أيضا: "م. أليوت - M. Alliot" ١٩٤٩، ص ١٤٢ وما بعدها، و ص ١٨١ وما بعدها، و "ه. و. فايرمان - H. W. Fairman" ١٩٥٨، وانظر المؤلف ١٩٩٠، ص ١٤٠ - ١٤٩

(٥٠) التعبير بالمصرية القديمة "يت ى ينى - jn jn" - ونفس هذا التعبير يستخدم كما هو أعلى مطبقا على خريطة المعبد، انظر: "ى. كيرى - J. J. Clere" فى: "JEA" العدد ٥٤، ١٩٦٨، ص ١٤٠ وما بعدها.

(٥١) مأخوذ عن نقش إدفو رقم ٣ - ٣٦٠ - ٦١. فى نقش كوم أمبو رقم ٢، ص ١٤٠ وما بعدها.

فإن من يتحدث منكم أثناء أداء الشعيرة لن يفلت بلا عقاب.  
لا تدقوا المزمار في بيت الرب، في باطن المعبد،  
ولا تقتربوا من الموضع الذي تكون فيه النساء [...] ولا تؤدوا الشعيرة حسب ما يروق لكم،  
بل انظروا أولا في كتب وفي تعاليم المعبد،  
وهي الكتب والتعاليم التي ينبغي عليكم أن تعلموها لأبنائكم كعظة واعتبار<sup>(٥٢)</sup>.  
وعلى المدخل الرئيسي لمقصورة المعبد "البروناوس"، الذي يدخل منه رئيس الكهنة المعبد  
باعتباره ممثلا للملك، نقرا:

[...]

[لقد سرت] على طريق الإله،  
لم أتهيئ لأحد في حكمي،  
ولم آخذ جانب القوى،  
على حساب الضعيف،  
ولم أسرق شيئا،  
ولم أقلل من أجزاء عين الإله حورس،  
ولم أزور في الميزان،  
ولم أمس شيئا من أجزاء عين الإله<sup>(٥٣)</sup>.  
فلو قرأنا هذه النصوص من منظور أنها تمثل نظاما يحكم أداء الشعيرة الدينية،

(٥٢) مأخوذ عن نقش إدفو، الجزء الثالث من ٢٦١ - ٦٢ .

(٥٣) إدفو جزء ٢، من ٧٨ - ٧٩ ، انظر أيضا: "م. أليوت - M. Alliot ١٩٤٩ ، ١٤٢ وما بعدها، وقارن: "ه. و. فايرمان - H. W. Fairman ١٩٥٨ ، ص ٦١ .

ونظاما للمعبد بشكل عام ؛ فسوف يسترعى نظرنا أنها تتعدى كونها تعاليم خاصة بالكهنة بالمعنى الضيق للكلمة، وأنها تعتبر بمثابة وضع الأساس لطريقة حياة، لأسلوب عام للحياة، وأنها تمثل "كودا عاما من الأخلاقيات خاص بحياة الكهنة"<sup>(٥٤)</sup>، فالسلوكيات داخل المعبد التي تنظمها هذه التعاليم - كما في النصوص السابقة - تشتمل أيضا على تصرفات ليست جزءا من حياة المعبد، تصرفات هي في واقع الأمر تقع خارج المعبد، فمن يريد الدخول إلى المعبد يجب عليه أن يكون طاهرا، غير أن مفهوم الطهارة لا يقتصر على مجرد الامتناع عن الأشياء التي لا يحبها الإله داخل المعبد فحسب، بل يعنى أيضا أن يكون الإنسان قد ابتعد عن هذه الأشياء خارج المعبد. وبهذا تصبح وظيفة "الكهانة" أسلوبا عاما للحياة يخضع كل مجالات حياة الإنسان لأساس من التطبيق العملي الصارم للقانون الأخلاقي<sup>(٥٥)</sup>.

أما إذا قرأنا هذه النصوص من منظور أنها تمثل "كودا أخلاقيا عاما"؛ فسوف يسترعى انتباهنا من جانب آخر وجود هذه التعاليم الخاصة والمحددة، والتي لا تكون ذات معنى، إلا إذا فهمت في سياق شعبية دينية معينة، وفي حالة النظر إليها من منظور أن هناك إلها معينا "لا يحب الإتيان بالمحرمات الواردة في هذه التعاليم" (كما رأينا مثلا من: عدم دق المزمار في المعبد، وعدم الحديث بصوت عال في داخله)، ومثل هذه التعاليم قلما يمكن العثور عليها من بين هذا الكم الهائل من "تعاليم الحياة" التي وصلتنا من العهد المصري القديم، في حين أننا نجد على الجانب الآخر تحذيرات من نوع: التحذير من التحيز، من الارتشاء، من عدم الأمانة في التعامل مع المكاييل والموازين، من عدم الصدق، من الجشع واستخدام العنف. إن كل هذه التحذيرات تعتبر من المكونات الأساسية لحكمة الحياة عند المصريين القدماء (قارن: هـ. برونر ١٩٨٨) وبهذا نشأ هذا الخليط الخاص من التعاليم المتعلقة بالطهارة، والتعاليم المتصلة بالأخلاق وأيضا التعاليم الخاصة بطبيعة (الكهنة). ونريد أن نطلق على مجمل هذه التعاليم

(٥٤) حاول و. أوتو - W. Otto - ٨-١٩، ص ٢٢٩، توصيف هذه النصوص المنقوشة بهذا المصطلح

(٥٥) الكلمة في النص اللاتني هي "Orthopraxie"، ومعناها "التطبيق المتشدد لقانون أخلاقي معين".

(المترجم)

مصطلح "ناموس المعبد". والورود المبكر لهذا "الناموس أو القانون" فى "كتاب الموتى" المصرى القديم - فى صورة الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من هذا الكتاب - يبين مدى قدم هذه الفكرة فى مصر القديمة، وظهوره أيضا فى شكل البرنامج الزخرفى الخاص بالمعبد المصرى فى العصر المتأخر يعتبر دليلا ليس على طول عمر هذا "الناموس" فى الحضارة المصرية فحسب، بل على تأمله وتثبيتته بحيث أصبح معيارا أخلاقيا للتصرف الواقعى<sup>(٥٦)</sup>، وإذا كان "هيرودوت" وغيره من المؤرخين والرحالة القدامى قد تحدثوا فى كتبهم عن "نواميس - nomoi"، عن قوانين وأعراف عند المصريين القدماء، فما من شك فى أنهم كانوا يقصدون "ناموس المعبد" هذا، والذى تحول فى العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة ليصبح الصيغة الوحيدة الممثلة لأسلوب الحياة المصرية فى ذلك العصر وإن لم يكن قد تحول بعد ليصبح صيغة ملزمة بشكل عام، وكما أن الموظف والكاتب فى الدولة المصرية فى العصور الأولى للحضارة الفرعونية كان يعتبر هو جوهر "المصرية" - بكل ما تحمله الكلمة من معان - فإن "كاهن المعبد" فى العصور المتأخرة قد تحول بدوره ليصبح معنى وجوهر هذه "المصرية".

### ٣ - أفلاطون والمعبد المصرى

إن تفسير المعبد المصرى القديم (فى عصوره المتأخرة) على أنه صورة تعبيرية تنتظم فيها الذاكرة الحضارية الخاصة بالمصريين، وبالتحديد: على أنه صورة تنظيمية بمفهوم تلك الحالة الفريدة للإلزام الشديد، والدوام والثبات الحضاريين - والتي

(٥٦) الكلمة الألمانية هنا هي: Orthopraxie (المترجم)، نحن نستخدم هذا المصطلح هنا (مصطلح Orthopraxie) بالقياس لتفسيره (Orthodoxie) : الأرثوذكسية أو التطبيق الصارم لقاعدة أو نظرية أو دين. فإذا كان مصطلح الـ (Orthodoxie) يعنى مطابقة النظرية والتفسير للقاعدة، أو "القانونية النصية"، فإن مصطلح الـ (Orthopraxie) يعنى بالتالى موافقة التصرف العملى للقاعدة. (المؤلف)

اصطلحنا عليها باسم "القانون الحضارى" (٥٧) - هذا التفسير لوظيفة المعبد عند المصريين القدماء يعود أساسا إلى أفلاطون. فقد اعتبر أفلاطون، أن المصريين هم أطول شعوب الأرض ذاكرة، ففى حين أن سلسلة التراث فى كل مكان فى العالم قد تعرضت على مر التاريخ للدمار والانقطاع؛ بسبب وقوع كوارث تاريخية من أن لآخر، ظل المصريون فى مأمن من مثل هذا الفقدان المرعب للذاكرة ؛ لذا نجد هنا أن ذكرى من نوع وقائع جزيرة "أطلنطا" مثلا قد بقيت محفورة فى أذهان المصريين، فى الوقت الذى تلاشت فيه هذه الذكرى تماما من أذهان الشعوب المعنيين بها فى المقام الأول؛ وهم أهل أثينا (٥٨). وقد قدر "أفلاطون" عمر ذاكرة المصريين بعشرة آلاف سنة، وهذا يوافق ما قاله "هيرودوت" عن المصريين مستندا فى هذا إلى الأخبار التى أوردها "هيكاتايوس الملى" (٥٩) فقد ذكر "هيرودوت" أن كهنة معبد طيبة قد أطلعوا "هيكاتايوس

(٥٧) سبق أن قلنا إن المقصود من مصطلح "القانون الحضارى" هو تلك الصيغة التى تجتمع فيها الحضارة، والتى يمكن لحضارة ما أن تختزل فيها؛ هذه الصيغة هى لب وجوهر "الحضارة" والنصوص "القانونية" هى النصوص التى تجمع أطراف وأجزاء حضارة ما وتجعلها فى داخلها، فى مركزها. وفى الحضارة المصرية القديمة لم يكن "القانون" معبرا عنه فى شكل نصوص، وإنما فى شكل طقوس وصور وأشكال وزخارف وحتى فى شكل رموز الكتابة الهيروغليفية، والتى لا يتعدى كونها مجرد صور للأشياء فى العالم الخارجى. تارن مصطلح علم "السيمبوطيقا" الذى يعتبر أن الرمز الكتابى يرتبط فى علاقة "تصويرية" بالشئ الذى يصفه (ikonischer Bezug) ، الذى يظهر بصفة خاصة فى الكتابة الهيروغليفية، على اعتبار أن حروفها تعبير وتصوير للعالم الخارجى. (المترجم)

(٥٨) أطلنطا: اسم لجزيرة أسطورية، ذكر أفلاطون أخبار حوادثها وأشار إلى أنه حصل على هذه الأخبار من كهنة مصريين. ويقال إن هذه الجزيرة كانت بموضع ما فى المحيط الأطلنطى بالقرب من السواحل الإسبانية. وتذكر الأخبار عنها أنها كانت أكبر من آسيا وأفريقيا مجتمعتين. ويعتقد أن أهل أطلنطا كانوا يتمتعون بمقدرة عسكرية فائقة، وكانت تحكمهم قوانين عادلة، وكانت لهم حياة رخاء. ثم أغاروا على أهل أثينا، وهزمهم. وتحكى الأسطورة أنهم بعد ذلك طفوا، وتجهروا فى الأرض، وساد فيهم فساد الأخلاق، فغرقت جزيرةهم فى قلب البحر عقابا لهم. وظن بعض العلماء أن هذه الجزيرة حقيقية، وأن تاريخيتها حدثت بالفعل، غير أن كل هذا موضع شك كبير. والأرجح أن أفلاطون قد نسج قصة هذه الجزيرة لكى تكون مثالا وموعظة لأهل أثينا. لكن الواضح - على أية حال - أن أخبار هذه الجزيرة كانت معروفة عند المصريين القدماء. (المترجم)

(٥٩) "هيكاتايوس الملى - Hekataios von Milet": جغرافى ومؤرخ يونانى، ولد فى سنة ٥٦٠ ق.م. وتوفى فى سنة ٤٨٠ ق.م. وقف إلى جانب أهل "كيونيا" (وهم سكان مدن آسيا الوسطى وقبرص) أثناء ثورتهم ضد الاحتلال الفارسى لبلادهم (وقعت هذه الثورة فى الأعوام ٥٠٠ ق.م. - ٤٩٤ ق.م.). وقد اشتغل بفن الجغرافيا، وعدل من خريطة العالم التى رسمها سابقوه، وفصل فيها كثيرا، وتصور العالم على أنه قرص من الياس فى قلب محيط من الماء. (المترجم)

الملى أثناء زيارته إلى مصر على ثلاثمائة وخمسة وأربعين تمثالا لكنة تولوا جميعهم منصب رئيس الكهنة، وتبع كل منهم الآخر في هذه الوظيفة ابنا عن أب، حتى نهاية السلسلة، وهكذا أمكن احتساب عمر الذاكرة المصرية من خلال هذه الثلاثمائة والخمسة والأربعين جيلا، ووضعت هذه الذاكرة في مقارنة مؤثرة جدا مع اليونانيين، يظهر من خلالها فقر اليونانيين الشديد في هذا المضمار؛ حيث إن سلاسل أنساب نبلائهم (كسلسلة نسب هيكاتايوس نفسه) تنتهى في أغلب الأحوال بعد ستة عشر جيلا فقط؛ إما "باله" أو "ببطل"<sup>(٦٠)</sup>. صحيح أن هذه "الحكاية" التي ذكرها "هيرودوت" تعتمد على سوء فهم راجع إلى أن المعابد في ذلك الوقت - وأولها معبد الكرنك - كانت مزدهمة بالتماثيل. غير أن سوء الفهم هو بالفعل شأن مصرى، فالمصريون أنفسهم كانوا ينظرون إلى المعابد في العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة على أنها مخزن وأماكن لرعاية تراث يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، بل إلى عصر صدر الخليقة مروراً بمراحل ومحطات بينية محددة وموضحة تاريخيا؛ إذ من الممكن أن نتصور كيف أن المصريين القدماء - وكلهم فخر واعتزاز - كانوا يُطلعون الرحالة اليونانيين - وهم أصحاب الوعي الأسطوري بالتاريخ - على معابدهم وأثارهم الأخرى، التي تكشف بوضوح لهؤلاء الرحالة أن المصريين القدماء يمتلكون ماضيا خاليا من الأسطورة يرجع إلى الوراء لعدة آلاف من السنين، وبوتة لهم معابدهم وأثارهم؛ لأنه في مصر في ذلك الوقت لم تكن القيمة الحقيقية، ولم يكن المعنى الحقيقي لهذه الآثار قد وقعا في طي النسيان بدرجة أنه كان من الممكن أن تتكون حولها أساطير، تنسب نشأة تلك التماثيل إلى أية سلالات، أو أجناس، أو كائنات أسطورية. لم يحدث هذا أبدا في مصر، ولم تتكون مثل هذه الأساطير حول المعابد والآثار، بل الأمر بالعكس؛ فقد ظلت النقوش الكتابية ممكن قراءتها، وظلت المسافة الزمنية ممكن قياسها، وبقيت لغة الصور

(٦٠) المقصود هو عصر الأبطال اليوناني. و"البطل" - حسب الأسطورة اليونانية القديمة - هو إنسان يتمتع بصفات بطولية خارقة، ويكون ابنا نشأ عن ارتباط بين الإنسان وأحد الآلهة؛ فهو شيء بين الإنسان والإله (نصف إله). (المترجم). للمزيد حول هذا الموضوع قارن هنا: "شاخرملير - Schachermeyr" ١٩٨٤. وحول قضية "مبدأ الوعي التاريخي الذي يتنظم في شكل سلاسل الأنساب" انظر: "شوت - Schott" ١٩٦٨. (المؤلف)

والأشكال (اللغة الهيروغليفية) معروفة، وغير غريبة على الأفهام، فقد كان المصريون القدماء يعرفون جيدا أن كل هذه التماثيل ما هي إلا شواهد على ماضيهم الخاص بهم، وأن هذا الماضي يعود لعدة آلاف من السنين إلى الوراء. وفي هذا المعنى كتب "ياكوب بوركهارت"، صاحب النظرة الثاقبة، في العام ١٨٤٨ يقول: "إن التماثيل والآثار المصرية هي بمثابة الكتب التي سجل فيها المصريون تاريخهم، ولكن بخط عملاق"<sup>(٦١)</sup>.

وبطريقة مشابهة يستند ما كتبه "أفلاطون" في "القوانين" عن المعبد المصري إلى سوء فهم، ولكنه سوء فهم إيجابي هذه المرة أيضا: أي أنه يكشف لنا عن بعض جوانب "الصورة الذاتية" للمجتمع المصري القديم في عصوره المتأخرة، عن "هوية" هذا المجتمع، وقد سبق أن تعرضنا في الجزء الأول من هذا الفصل لما كتبه "أفلاطون" في هذا الصدد بشيء من التفصيل، فقد فسر "أفلاطون" المعبد المصري بأنه أشبه بشيء يمكن أن نطلق عليه - استنادا إلى مفاهيم "علم سيميوطيقا الحضارات الروسي" - مصطلح "النمو التصويري الأيقوني للحضارة"<sup>(٦٢)</sup>، بمعنى أن المعبد يعتبر تصويرا

(٦١) نقلا عن: "فرانتس كوجلر - Franz Kugler"، كتاب تاريخ الفنون، طبعة ٢، مع إضافات بقلم الدكتور "ياكوب بوركهارت" - Jacob Burckhardt، شتوتجارت ١٨٤٨، ص ٢٩.

(٦٢) علم سيميوطيقا الحضارات (Kultursemiotik) هو فرع من فروع علم "السميوطيقا العام"، ومعروف أن علم "السميوطيقا" ينظر إلى اللغة على أنها مركب من رموز وإشارات؛ ولذلك يطلق عليه "علم الإشارات" - "Zeichenlehre" - وهو علم أصيل في الحضارة الغربية يمتد بجذوره إلى العصر القديم، بالتحديد أفلاطون وأرسطو، ثم تطور على مر القرون من العصور القديمة إلى بدايات التاريخ الميلادي، ثم من العصور الوسطى إلى عصر العقلانية الأوروبية وعصر التنوير والعصر الحديث. حتى شهد تطورا حاسما على يد عالم اللغة السويسري "فرديناند دي سوسير" في مجال علم اللغة "السميولوجيا" والفيلسوف الأمريكي "تشالس ساندرز بيرس" في مجال علم الحضارة "السميوطيقا". وموضوع هذا العلم هو - باختصار شديد - الرمز أو الإشارة اللغوية (بصفة خاصة الصوت اللغوي): إذ يبحث في علاقة الرمز اللغوي بالمعنى الموجود في الرأس من جانب، وبالنسبة الرموز إليه بهذا الرمز اللغوي في العالم الخارجي من جانب آخر. وهو ما يعرف عند علماء السيميوطيقا "بالتركيب الثلاثي" للإشارة اللغوية، وهناك تفصيل كبير في هذا العلم لا يمكن بطبيعة الأمر إجماله هنا. ولكن ما يهمنا هنا في هذا السياق هو "الوظيفة التصويرية" للإشارة أو الرمز اللغوي "Zeichens ikonische Funktion des" أي: قدرة الإشارة على طبع صورة الشيء المشار إليه، وتصويره كما هو في العالم الخارجي، فالحروف اللغوية ليست مجرد وسائل للتعبير - صوتية كانت أم كتابية - عن الشيء الموجود في العالم الخارجي، وأن الإشارة أو الرمز اللغوي بهذا المعنى أمر اصطلاحى وضعى، =



صريحا وظاهرا لنظام شامل من القواعد والقوانين، يؤدي اتباعها إلى توليد واستنباط كل "الجمل الحضارية"، وفقط تلك الجمل التي تكون حسنة الصياغة، والمقصود "بالجمل" هنا هو: كما أن نحو اللغة يتعامل مع الجمل اللغوية، فكذلك "نحو الحضارة" يتعامل مع الآخر مع "جمل" أيضا ، غير أن الجمل هنا هي الأوضاع، والمواقف، والتصرفات والأحداث التي تكون عليها الحضارة، ولا يتم هذا هنا في الشكل اللغوي، وإنما في شكل تصويري (في شكل الصورة)، فالمعرفة الأولية التي تقف على عتبة الحضارة المصرية القديمة كلها، والتي تتمثل هنا وكأنها بمثابة ضرب من ضرب الوحي، هذه المعرفة التي تجمع في داخلها كل صور الفلسفة الحياتية الموجودة في هذه الحضارة في صيغة حضارية واحدة حاسمة، هذه المعرفة لا تعبر عن نفسها في جمل، بل يظهر التعبير عنها في هيئة صور وأشكال. وتكون بهذا قد أصبنا ملمحا أساسيا من ملامح الحضارة المصرية، هذا الملمح هو: أن التعبير عن المعاني الحضارية هنا

= أوحى أمر يوضع هكذا حسب الصدفة والمزاج (arbitraer)، بل إن الإشارة في هذه الحالة أكثر من هذا: فهي "تصوير أو أيقونة - Ikone" للعالم الخارجي؛ وإذا اعتبر التجريبيون وعلى رأسهم "فريشيس بيكون" (١٦٦١ - ١٦٦٦) أن نظاما كتابية مثل الإشارات الصينية والكتابة الهيروغليفية هي من قبيل تصوير الأشياء "أيقونات"، دون المرور بالمحطة الصوتية للألفاظ: وهو اتجاه تطور فيما بعد في علم السيميوطيقا الحديث، على يد "بيرس" و"موريس" والسيميوطيقين الروس. و"الأيقونة" تختصر الرمز اللغوي، وتجعل من التركيبة الثلاثية (رمز لغوي - ومعنى في الرأس - وشيء في العالم الخارجي، موضوع هذا الرمز) تركيبة "ثلاثية"؛ أي شيء وصورة هذا الشيء، ولكن هناك خلاف شديد بين علماء السيميوطيقا حول قيمة "الأيقونة" داخل المنظومة السيميوطيقية. وتشارلس ساندز بيرس من أشد المدافعين عن "الأيقونة" السيميوطيقية، والمقصود "بنحو الحضارات" هو أن منظومة الأشياء الحضارية تسير وفق قواعد وقوانين معينة، وأن هذه القواعد هي التي تحكم كل المظاهر الحضارية، والتي تعد بدورها حائلا معقدا من الإشارات والرموز والشفرات للمعاني التي يعيش الإنسان في داخلها. فالإنسان يعيش داخل قفص كوني من الرموز والإشارات والشفرات لا يمكنه الفكك منه، هذا السجن هو سجن اللغة، وسجن التكوينات الحضارية. ولكن المهم أن هناك نوعا من "النحو" والقواعد التي تحكم كل هذه العملية. لزيد من المعلومات حول موضوع السيميوطيقا بشكل عام نلقت النظر على سبيل المثال - لا الحصر - إلى:

Noeth, Winfried: Handbuch der Semiotik. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Metzler Verlag, Stuttgart. Weimar, 2000 (Anm. Uebersetzer)

(المترجم)

يظهر في هيئة صور وأشكال، وإن كنا نرى أن بقية الجوانب الأخرى لهذه الصور - وبصفة خاصة النواحي التربوية لها - من الأشياء التي يجب أن نعتبرها جزءا من عالم الخيال.

وقد قال "بلوتين"<sup>(٦٣)</sup> الشيء نفسه عن وظيفة الصور في المعابد المصرية القديمة: إذ يقول "بلوتين": "كان حكماء مصر القديمة لا يستخدمون عند التعبير عن حكمتهم - إما بناء عن بحث مضمّن، وإما عن فطرة صادقة - الرموز الكتابية لصياغة تعاليمهم وجملهم، التي كانوا ينطقون بها، أو يكتبونها، على اعتبار أن هذه الرموز الكتابية تعتبر محاكاة للصوت والكلام، وإنما كانوا يرسمون صورا، وكانوا يدونون على هوامش هذه الصور في معابدهم مضمون الفكرة أو المعنى الذي يتضمنه كل شيء؛ وبهذا تحتوى كل صورة على معنى معرفي معين، ومعنى من معانى الحكمة، تحتوى على موضوع وعلى معنى كلى شامل، دون أن يقع هناك جدل أو نقاش. ثم كانوا بعد ذلك يفكون هذا المضمون من الصورة ويفصلونه عنها ويصيفونه في كلمات، ثم يعللون بعد ذلك لماذا الشيء هكذا، ولماذا لم يكن دون ذلك"<sup>(٦٤)</sup>.

يتضح لنا من الاقتباس السابق أمران؛ الأول هو: أن الصور، وليس الكلام الخطابى، كانت هي الأداة أو الوسيلة التعبيرية الوحيدة عن الذاكرة الحضارية في مصر القديمة؛ الأمر الثانى: أن مكان هذه الصور، وبالتالي المؤسسة الرئيسية الحاملة لهذه الذاكرة الحضارية، كانت هي المعابد. فنحن نقف هنا أمام الفكرة الرئيسية التى كان المعبد المصرى القديم فى عصوره الأخيرة يمثلها؛ وهى تعقيد وتقنين الصور التى

(٦٣) "بلوتين (بلوتينيوس) - Ploti": فيلسوف يونانى ولد بمصر فى موضع كان يعرف بـ"ليكون بوليس"، وهو "أسيرط الحالية"، وهذا فى عام ٢٠٥ ميلادية، وتوفى فى سنة ٢٧٠. درس فى مدرسة الإسكندرية على يد معلمه "أمونيوس سكاوس"، واشتغل بتدريس الفلسفة فى روما. تقوم فلسفة "بلوتين" على أفكار أفلاطون، وتحتوى على أفكار غنوسطية، وأيضا أفكار من "أرسطو". كان يرى أن مركز الكون هو العقل وأن العقل هو بمثابة شمس الوجود. وكان لبلوتين أثر كبير على من جاء بعده من الفلاسفة. (الترجم)

(٦٤) انظر "بلوتين - Plotin": حول الجمال الفكرى، جزء خامس ٦، ٨. نقلا عن: "ف. تايشمان - F. Teichmann": حضارة روح الحسابية. مصر - تصومى وصور، ص ١٨٤.

يتم التعبير بها عن الواقع الذى خلقه الإله، والذى تحافظ عليه الآلهة الأخرى وتدبر شئونه.

وليس هناك موضع آخر يظهر فيه هذا المبدأ بصورة أوضح مثلما يظهر فى الكتابة الهيروغليفية فى أواخر العصر القديم فى مصر، ففيما يتعلق بالكتابة، نجد أن نهايات العصر القديم فى مصر كانت تعنى دفعة ابتكارية هادرة فى هذا المضمار، وعبرت هذه الدفعة الخلاقة عن نفسها فى شكل هذه الزيادة الكبيرة فى كم الإشارات الكتابية الهيروغليفية، التى سبق الحديث عنها، والتى وصلت إلى عشرة أضعاف ما كان موجودا بالفعل (فقد زادت الرموز الكتابية الهيروغليفية فى ذلك العصر من سبعائة رمز إلى ما يقرب من سبعة آلاف رمز كتابي)، وهذا الابتكار الكتابي يعتبر جزءا من سياق حركة تجديد شاملة، شنها العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة، وتمثلت بكل جوانبها فى المعبد المصرى فى ذلك العصر؛ وذلك لأن المعابد فى ذلك العصر كانت جميعها تطمح إلى توسعة وتطوير النظام الكتابي الخاص بها، فكان كل معبد يسعى إلى تحقيق هذا الهدف، ويسعى إلى الارتقاء بالنظام الكتابي الخاص به، وأيضا إلى تثبيت الإشارات الكتابية الخاصة بنظامه، والمعاني التى تحملها هذه الإشارات، وبهذا أصبحت الكتابة الهيروغليفية نوعا من القدرة والكفاءة التى تقتصر فقط على الكهنة، بتعبير آخر: أصبحت كتابة خاصة بكهنة المعابد ورجال الدين؛ وهكذا أصبحت الهيروغليفية فى مصر القديمة كتابة سرية غامضة تماما كالمعرفة التى تتدون فيها.

وارتبط "بكنوتية" الحضارة هذه - حيث إن الحضارة أخذت فى الانسحاب من الحياة العامة، والانعزاء إلى داخل المعابد - نوع من "القدسية" التى اكتسبتها الحضارة المصرية القديمة بعد تقوقعها على نفسها فى المعبد، بالقدر نفسه الذى تم به "تقديس" المعنى الحضارى، تم أيضا - وبالحجم نفسه - توقيف الصور والأشكال التى تعبر عن هذه الحضارة: فلم يحدث تطور فى الوسائل التعبيرية لهذه الحضارة، وإنما توقفت وتجمدت عند نقطة معينة، صاحبت "تقديس" المعنى الحضارى نفسه، وكان السبب وراء هذا "التوقيف" هو الخوف من فقدان الاتصال مع الأصول، ومع الهوية الذاتية، وهو ذلك الخوف الذى وصفه "هيرمان كيس" توصيفا صائبا، عندما أسماه

بالخوف من النسيان". وخلف هذا الخوف تكمن تلك الانعكاسية التي تحدث في التراث؛ بحيث يصبح التراث أمرا منعكسا بين الأفراد بعضهم البعض، أمرا ظاهرا وواضحا، تجعل التراث نفسه يخرج عن دائرة البديهية التي تلفه عادة، ويصبح موضوعا للتناول؛ وهذه الانعكاسية هي التي سبق أن تحدثنا عنها واعتبرناها بمثابة نقطة الانطلاق الأولى، والأساس لكل صور "التصعيد والارتقاء" التي تؤدي في النهاية إلى تكوين "الهويات الجماعية"، بتعبير آخر: هذه الانعكاسية هي التي تؤدي إلى الانتقال من مجرد "التكوينات الحضارية" إلى "الهويات الحضارية"، من مجرد "التكوينات الحضارية" عند نشأتها؛ أي الحضارة في شكلها الأولي، في "عجيتها" الأولى، إلى مرحلة تطابق مجموعة معينة من البشر مع هذا "التكوين الحضاري" المحض، وجعله "هوية" خاصة بها، فتبنى المجموعة لتكوين حضاري ما تصب فيه هويتها هو الذي يخلق الهوية الجماعية لهذه المجموعة. في هذه الحالة تفقد الحضارة الخاصة بهذه المجموعة بديهيته، ولا تعد يُنظر إليها على أنها تمثل النظام الأوحد للعالم كله على الإطلاق، وعلى أنها أمر بديهي طبيعي ليس موضع سؤال، وإنما تتحول الحضارة هنا من الأمر "البديهي الطبيعي" إلى قضية صريحة ظاهرة وواضحة، تصبح محل نقاش، وموضوع جدل. فالقيود التي تُفرض على الإنسان والحدود والقوانين والأعراف التي تستتبع الحضارة ليست قيودا أو حدودا ضمنية، ليست "بديهيات ومسلمات مضمرة" تُقرأ فقط من بين السطور (قارن: د. ريتشل ١٩٨٥). وتضمن صحتها وقوة سريانها من خلال الوجود الطبيعي للأطر الاجتماعية والأطر الكونية التي توضع فيها هذه الحضارة، بل إن كل هذه الأشياء تحتاج إلى التعبير الصريح، وإلى الإظهار، فتنشأ عندها "نصوص حضارية بينية"، ويقوم "نظام المجتمع" من أجل هذا الغرض أيضا "بجعل نفسه موضوعا للبحث والنظر" - كما عبر "نيكلاس لومان" - وبهذا المعنى فسر "أفلاطون" المعبد المصري القديم، وذلك عندما قال فيما معناه: هنا - في المعبد - تم تدوين نظام خاص بقواعد "الشيء الجميل"، وبالتالي بقواعد النظام الاجتماعي والنظام السياسي بشكل قاطع وملزم لكل الأزمان.

وبهذه الرؤية، وفي هذه الوظيفة يبرز أمامنا المعبد المصري القديم في عصوره المتأخرة. ولم يكن المعبد المصري وحده، بل كانت هناك نصوص حضارية "بينية"

أخرى، نشأت كلها تقريبا في الوقت نفسه ، وتحت الضغط نفسه الذي ساد تلك المرحلة الانتقالية بشكل عام في أماكن مختلفة من العالم القديم. فهذا أيضا - في الأجزاء الأخرى من العالم القديم - أدت "انعكاسية التراث" في مختلف الحضارات إلى حدوث عمليات تقنين وتدوين حضارية واسعة النطاق، أدت إلى تثبيتات للهوية الحضارية، وقبل كل شيء، إلى: اشتغال مكثف بالماضي الخاص بكل حضارة من هذه الحضارات. ففي بلاد بابل - وبالأخص في آشور - نشأ ما يعرف باسم مكتبات القصر الكبرى؛ وهي عبارة عن مؤسسات كان يُجمع فيها "التراث"، وعند بني إسرائيل نشأت الأعمال القانونية والتاريخية العظيمة، وفي اليونان نشأ ما يعرف باسم "الوضعيات النهائية" لنصوص الشاعر "هومير" في عهد "بايزيستراديس"؛ ونشأت أيضا بدايات مرحلة تدوين التاريخ (أ. هولشر ١٩٨٧) (٦٥) ، وتصادفنا في مصر القديمة اتجاهات متقاربة، واتجاهات إصلاحية قبل ذلك بوقت كبير (قارن المؤلف ١٩٨٥) ، هذه الاتجاهات وصلت إلى قممتها في عصر "الحبشيين"، وعصر "الأوتار" (وهو عهد الأسرة الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين؛ أي من القرن الثامن إلى القرن السادس قبل الميلاد)، وهو ما كان يعرف باسم "عصر النهضة الوبيرية" (هـ. برونر ١٩٧٠ ، إ. ناجي ١٩٧٣) ، ولكن كل هذه "النهضات" والتقلبات لم تجد تعبيرها الشامل والمركزي إلا في نمط المعبد المصري القديم في عصره المتأخر؛ وهو ذلك التعبير الذي يمكن لنا أن نطلق عليه مصطلح "القانونية الحضارية المصرية"، وهو الذي يمكن أن نرى فيه جوهر "المصرية" بشكل عام، هو مصطلح "القانونية الحضارية" لصر القديمة بوصفها

(٦٥) الأبحاث التي أجراها "جون فان سترز - John van Seters" ١٩٨٢ تعتبر مهمة جدا في هذا السياق (المؤلف).

"بايزيستراديس - Peisistratidis" حاكم يوناني ولد في أثينا حوالي ٦٠٠ ق.م. وتوفي في ٥٢٨/٢٧ ق.م. يعتبر من أهم الحكام في عصره، أصلح نظام "السلوون"، وعندما اعتلى سدة الحكم في ٥٢٩ قام بإصلاحات كثيرة في العديد من المؤسسات التي كانت موجودة في ذلك الوقت. فأصلح نظام الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعزز من قوة أثينا، وساعد الحياة الفكرية كثيرا، وإليه يرجع جمع نصوص الشاعر اليوناني الأشهر "هومير"، وتثبيت وضعيتها هذه النصوص. (المترجم)

تمثل تلك الحالة المميزة والخاصة والتي وصفناها من قبل بأن "الحضارة هنا تجعل من نفسها موضوعا للبحث والنظر"، ونحن هنا أمام هذه الحالة بعينها، ففي هذه الصورة وحدها من الصور الحضارية، في هذا الشكل الحضارى الأوحد كان كل شيء يربط الإنسان المصرى القديم بالأصول معبرا عنه ومصورا فيه .

وفى هذه الصورة التى انتظمت فيها الذاكرة الحضارية المصرية تستوقفنا بصفة خاصة نقطتان مهمتان هما:

## ١ - التوحيد بين الحضارة والكون

فكل حضارة تميل من الأساس إلى مساواة نظامها بنظام العالم ككل: بمعنى أن الحضارة الواحدة تتجنح فى الغالب إلى جعل نفسها بمثابة النظام الأوحد للعالم ككل، غير أن هذه النظرة العرقية الضيقة، والتي تعد تركيبا أساسيا فى الحضارات يدمج بين الصورة الذاتية للحضارة الواحدة، وصورة العالم ككل؛ هذه النظرة تخف وطأتها فى الغالب عندما تتعامل الحضارات، ويتعامل الأفراد مع "الآخر"؛ أى فى إطار جمع خبرات وتحصيل معارف عن "الغريبة" مطلقا، فالتعرف على الآخر، والتعامل مع "الغير" يؤدي إلى النظرة النسبية للحضارة الخاصة، ويجعل بالتالى عملية "انعكاسية التراث" الخاص بالحضارة الواحدة ممكنة. هنا تخرج الحضارة عن بديهيته، وتصبح شيئا مدركا، وتصبح "موضوعا" بين أفرادها وفيما بينهم. وهذا يؤدي أيضا إلى حدوث صور "التصعيد والارتقاء" فى الهوية الخاصة بهؤلاء الأفراد. فيتم تكوين الهوية ويعمل الأفراد على "علو بنائها"، وهذا كله يجعلها مدركة، واضحة وصريحة، وعندئذ تصبح الهوية الحضارية لمجموعة ما ليست هى الشيء المعادل لنظام العالم ككل، بل تفهم على أنها جزء من كل، على أنها حضارة من بين الحضارات، وهوية من بين الهويات. هذا ما يحدث فى الغالب فى الأحوال العادية. لكن مصر القديمة تمثل نوعا من الخروج عن هذه القاعدة، تمثل هنا استثناء فريدا، فالاعتناق الأساسى عند المصريين بالتواصل غير المنقطع للخلقة منذ البداية، وحتى إلى العصر الحاضر، وسير تاريخهم فى خط مستقيم متصل عبر الأزمان، هذا الاعتناق لم يحتفظ بوجوده عبر كل التجارب مع

"الغير" على امتداد الألفية الأولى قبل الميلاد فحسب، بل أكثر من هذا أنه تثبت وتصدت وعلا بناؤه حتى أصبح يمثل وعيا خاصا عندهم بالتفرد والتميز. فقد عاش المصريون القدماء وهم على اقتناع يقيني أنه لو انهارت حضارتهم، فسوف ينهار معها - إن لم يكن العالم - فسيكون النظام الذى يحكم العالم؛ البناء المعنوى للعالم، والسياقات التى تنتظم فيها حياته. وقد كتب "فودين" (١٩٨٦، ١٤) يقول: "ولكن الكل الذى كانت تتكون منه الحياة الحضارية والاجتماعية فى مصر القديمة كان فريدا فى نفسه مثله فى هذا مثل التفرد الذى تتمتع به تضاريس هذا البلد نفسه، وفريدا أيضا كان الموقف الفكرى للمصرى القديم باعتقاده اليقيني بأن الهوية الحضارية لمصر، وبقاء الكون الفيزيائى هما أمران كلاهما ملازم للآخر".

وكانت المعابد المصرية هى المراكز التى ينادى بها الحفاظ على العالم، فالحفاظ على الحضارة المصرية ورعايتها من جانب، والحفاظ على مسيرة العالم من جانب آخر كانا مظهرين لاهتمام ولعمل واحد، وكان هذا العمل ملقى على عاتق كهنة المعابد، ولم يجد هذا العمل فى المعبد المكان الذى يحتويه فحسب، بل كان يجد فيه أيضا التعبير الظاهر والأثر الخالد.

## ٢ - كثافة الرمز الحضارى وعدم تميز الكلمة فى مصر القديمة

فى الوقت الذى طورت فيه مصر القديمة المعبد، وجعلت منها الصورة الرئيسية الوحيدة التى تنتظم فيها الذاكرة الحضارية الخاصة بهذا البلد، حدث أيضا فى مراكز أخرى من العالم القديم أن تطورت عمليات مشابهة لما حدث فى مصر، فى اتجاه تثبيت المعنى الحضارى، وإكسابه صورة وشكلا ملموسين، ولم تقتصر هذه العمليات على حضارات العالم القديم فحسب (أى اليونان وبنى إسرائيل) بل شملت أيضا أجزاء أخرى من العالم آنذاك؛ مثل الهند والصين. هذا الاتجاه الذى ساد أرجاء العالم فى تلك القرون، والذى كان يسير نحو تثبيت المعانى الحضارية فى صور وأشكال مناسبة لها يبدو أنه كان اتجاها عالميا، فالعالم كله كان فى تلك العصور يعيش مرحلة انتقال. وهذه الحقيقة أدركها البحث منذ فترة مبكرة (القرن الثامن عشر)، وقد صك لها

الفيلسوف الألماني كارل ياسبرس<sup>(٦٦)</sup> مصطلح "عصر المحور"، واعتبر عالم الحضارة الألماني الأصل "أيزنشتات"، أن السمة المشتركة بين "حضارات عصر المحور" هي تميز الكلمة وتفضيلها عن سائر الوسائل التعبيرية الأخرى، وجعلها بمثابة الصيغة المركزية الوحيدة التي تنتظم فيها الذاكرة الحضارية، فقد تمت عملية تثبيت المعنى الحضاري في كل هذه الحضارات، وتم أيضا استرجاع التراث الذي يصاحب عملية تثبيت المعنى الحضاري هذه في شكل العودة إلى النصوص "العظيمة" والمؤسسة في هذه الحضارات، وأيضا في شكل خلق وتأسيس "ثقافة توليفية" لهذه النصوص "العظيمة"، تهتم "برعاية المعنى"، وتهتم بجمع هذه النصوص والحفاظ عليها، فالوظيفة الأساسية لهذه "الثقافة التجميعية التوليفية" كانت هي جعل مفهوم الواقع المدون في هذه النصوص "العظيمة" حاضرا في كل العصور والمراحل الزمنية، بل ومؤثرا فيها أيضا.

غير أن الوضع في مصر القديمة كان مختلفا تماما، فلم تكن هناك في مصر القديمة نصوص "عظيمة" بهذا المعنى، ولم تنشأ - على أية حال - "ثقافة توليفية" على غرار ما كان موجودا في الحضارات الأخرى. لم تفعل مصر مثل هذه الخطوة، فلم يدون المعنى الحضاري هنا، ولا "رؤية الواقع" - على نحو ما ذكرنا - في شكل نصوص، على الأقل لم تكن النصوص أو "الكلمة" في مصر القديمة هي القالب الرئيسي الذي دون فيه المعنى الحضاري، أو صُبت فيه "رؤية الواقع"، وإنما استخدمت مصر القديمة - بدلا عن الكلمة والنصوص - "صور وأشكال" الكتابة (الخط الهيروغليفي) الذي لا يكون كلمات أو نصوصا بقدر ما هو "صور وأشكال" للعالم الخارجي، وهذا ما أطلق عليه "أفلاطون" مصطلحه الشهير "النماذج أو النسق - Schemata"، كما استخدمت مصر القديمة - بجانب الخط الهيروغليفي - الفن أيضا والشعائر والطقوس الدينية وصور الحياة؛ لكي تصب فيها المعنى الحضاري الخاص بها، فثقافة وحضارة مصر القديمة لم تقم على النصوص، وإنما وجدت تعبيرها في هذه الأنشطة الحضارية المختلفة: المعبد، والطقوس، والشعائر، والفن، والخط الهيروغليفي، فمن خلال وضعية وقانونية

(٦٦) حول مفهوم "عصر المحور أو عصر المحاور" الذي صكه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرس<sup>(٦٦)</sup> قارن "التمهيد" من هذا الكتاب، وهوامش المترجم الخاصة بهذا المصطلح. (المترجم)



وتأسيس هذه الصيغة "المكثفة" للذاكرة الحضارية داخل المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة تمكنت الحضارة المصرية من اجتياز هذا الخرق الحضارى العميق الذى سببته الفترة "الهيلينية" التى أصابت العالم القديم كله، والتى بدأت فى مصر فى عصر مبكر مع بداية فترة الاحتلال الفارسى لها، وهكذا استطاعت الحضارة المصرية أن تبقى شامخة لعصور طويلة فى عالم "ما بعد عصر المحور" كأثر عظيم لمرحلة حضارية منقضية، غير أن هذه الحضارة لم تستطع أن تطور تلك الصور والأشكال الخاصة بالثقافة التوفيلية، والتى كانت - باعتبارها المكسب الكبير لحضارات "ما بعد عصر المحور" - وراء حفظ المعنى الحضارى المثبت فى النصوص حتى عصرنا الحاضر.

## الفصل الخامس

### إسرائيل واختراع الدين

#### 1. الدين كنوع من المقاومة

كما أن الدولة كانت هي الإنجاز الأكبر الذي حققته مصر القديمة، فإن الدين يعتبر أيضا الإنجاز الأكبر الذي حققته إسرائيل القديمة. ليس هناك شك في أن الأديان وجدت وتوجد في كل مكان في العالم كأمر طبيعي، بل بصورة لا يمكن ربما استبعادها، غير أن الأديان في الأجزاء الأخرى من العالم القديم كانت تمثل مظهرا واحدا من مظاهر الحضارة؛ أي أحد مظاهر الحضارة، وليس المظهر الأوحد. كانت الأديان في أجزاء العالم القديم تنشأ مع الحضارة، وكانت أيضا تزول بزوالها. ولكن الوضع عند بني إسرائيل اختلف في هذه النقطة بالذات، فقد نشأ الدين هنا بمعنى جديد تماما، بمعنى "مفخم" أكسب الدين استقلالاً عن بقية مظاهر الحضارة العامة، ومكنه من البقاء والنوام عبر كل التغيرات الحضارية، وعبر كل مؤثرات "التفريب" وضغوط الدمج الحضاري من قبل الحضارات الأخرى التي تعرض لها شعب إسرائيل على مر تاريخه. فالدين عند بني إسرائيل تحول إلى "ستار حديدي"، إلى سد منيع استطاع به الشعب الذي يعتقد هذا الدين أن يضع بينه وبين الحضارات المحيطة به حاجزا، بمجرد استشعار هذه الحضارات على أنها "غريبة" عنه. غير أنه من الواضح أن هذا "المعنى المفخم" لكلمة "الدين" عند بني إسرائيل لم يكن ينطبق بعد على دين "بني إسرائيل القدامى" بهذه الدرجة نفسها التي أصبح عليها في العصور التي تلت ذلك. فقد كان "الدين" في عهد شعب إسرائيل القديم موضوعا في سياقات التراكيب السياسية التي كانت تحكم مملكة بني إسرائيل منذ عهد النبي "داود"، وأيضا في

سياقات أشكال نظم النّولة المبكّرة الّتي سبقت ظهوره. لم يحدث هذا التّطوّر في معنى "الدّين" إلّا منذ ديانة الهيكل الثّاني الّتي نشأت من خلال تجربة السّبي<sup>(١)</sup>، ثمّ أيضا مع ظهور "اليهوديّة" بطبيعة الحال؛ حيث يظهر "الدّين" هنا في صورة أكثر تميّزا وأكثر وضوحا ويأخذ حالة التّأسيس الجذريّ لجومره ولعنايه<sup>(٢)</sup>. فهنا أصبح "الدّين" قاعدة وأداة لمقاومة ومعارضة البيّنات الأخرى والّتي يقف "الدّين" الآن - باعتباره وسطا حضاريا مستقلاّ تتجمّع فيه كلّ معانيه - في مواجهة تراكيبها السياسيّة والحضاريّة.

## ١ - إقامة السّار الحديدي

الطّريق الّتي سلكتها كلّ من مصر القديمة وإسرائيل نحو التّحديد الثّابع من مبدأ مطابقة العمل لقاعدة السلوك<sup>(٣)</sup> تّجاه الحضارات الأخرى

ذكرنا في موضع سابق أنّه كان يوجد في مصر القديمة - وبالتّحديد في عصورها المتأخّرة - نمط حياتيّ حضاريّ، تمثّل في أسلوب الحياة في المعبد، ثمّ تحوّل بعد ذلك إلى أسلوب حياة عامّ لا يقتصر فقط على المعبد ولا على الكهنة، بل شمل كلّ

(١) المقصود هنا "سبي بابل الشّهير". وأخبار هذا السّبي مذكورة في العهد القديم (الملوك الثّاني ٢٥، ١٨)، وخراب الهيكل وسبي بابل يمثّبران من أهمّ الأحداث في تاريخ بني إسرائيل، ويمثّلان "الأسطورة" الّتي يتغلّذى منها تاريخ هذا الشّعب. ومن المنظور الحضاريّ يعتبر هذان الحدثان بمثابة "الحرّ أو القطع الفائز" في تيّار تراث هذا الشّعب. وتأسست على هذه الأسطورة أفكار وأيدولوجيّات متعدّدة أصبحت جزءا أصيلا من هويّة هذا الشّعب ومن صورته الذاتيّة. فقد تفرّق بنو إسرائيل في كلّ بقاع الأرض وتشتّتوا وظلّوا بالرّغم من هذا متمسّكين بهذه الأسطورة، وكانت هذه الأسطورة هي الّتي تربط أوصال هذا الشّعب ببعضه ببعض، وكانت هي "الاتّوبيا" الّتي حلّت محلّ الوطن. كانت هي "الوطن المتفكّل المرسوم" - كما قال الشّاعر الألمانيّ هاينريش هاينه. ويأسم هذه الأسطورة أيضا نرى أحفادهم يفتكّون ويذهبون ويشردّون أصحاب الحقّ في الأرض. وأصبح هذا "برنامجا" لهم. فنقّتها قصص التّشريد الّتي شهدوها هم أنفسهم على مرّ تاريخهم، وفي العصر الحديث أخذت قصة هذا التّشريد والاضطّهاد "برنامجها" الإبتزائيّ "التّخوينيّ" في توظيف أسطورة "المحرقة" (النّازيّة الألمانيّة). فنرى على الجانب الآخر الجبن والتّناق الذي يمثّله العالم الغربيّ وتجنّسه المؤسسات الدّوليّة العاجزة. وشعب إسرائيل يمثّل اليوم في شمير العالم الغربيّ شيئا يمكن أن نطلق عليه أنّه نوع من المناطق غير المباحة - Tabu (المترجم)

(٢) يستند تفسيرى هذا لكنته التّين عند بني إسرائيل إلى أراء "ي. كوفمان - Y. Kaufmann" في مؤلّفه "Goldah ve-Nekhar"، جزآن، تل أبيب ١٩٩٢-١٩٩٠. وقد تمكّنت من الاطلاع على آرائه بمساعدة "د. ف. إفرايمسون - C. W. Ephraïmson" الّذي ترجم لى بعض أجزاء الكتاب في طبعة ١٩٨٨ "ي. كوفمان - Y. Kaufmann". وتحتلّ فكرة "السّار الحديديّ" عند كوفمان دورا رئيسيا.

(٣) الكلمة الألمانيّة هنا في النّص الأصلي هي: Orthopraxie، ومعناها "مطابقة العمل لقاعدة أو لبداء السلوك". (المترجم)

جوانب الحياة. وأصبحت حياة المعبّد "معيّاراً صارماً" للحياة العمليّة كلّ. وأطلقنا على هذه العمليّة مصطلح "مطابقة العمل لقاعدة السلوك - Orthopraxie"، والمقصود به مطابقة الحياة العمليّة لقواعد وسلوكيّات هذا النمط البنيّ الحضاريّ الذي كان يسود حياة المعبّد؛ بحيث لا يصبح هذا خاصّاً بالمعبّد، بل أسلوباً لكلّ جوانب الحياة. فاكسبت الحياة خارج المعبّد أيضاً نوعاً من التقديس من قدسيّة المعبّد نفسها ومن قدسيّة النمط الحياتيّ نفسها الذي كان متّبعاً فيه. وتقديس الحياة النّابع من مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" في المهود الأخيرة من حضارة مصر القديمة كان يقابله على الجانب الآخر تقديس من نوع آخر: هو تقديس البلد (مصر) نفسه، تقديس "القطر" كلّ. كانت هناك على الجانب الآخر فكرة عند المصريين القدماء عن بلدهم، فحواها أن بلدهم "من أكثر بقاع الأرض قدسيّة" (باليونانيّة: hierotate chora) <sup>(٤)</sup>، وأنّ هذا البلد يعتبر بمثابة "معبد العالم" (templum mundi) <sup>(٥)</sup>؛ بتعبير آخر كان هناك عند المصريين القدماء "وعي خاصّ بالتفرد والتّميّز" استند إلى فكرة القرب الشّديد من الآلهة، إلى تصوّر أنّ كلّ مصر تعيش في معيشة مشتركة مع الآلهة <sup>(٦)</sup>. والصّورة القريبة جدّاً لهذا التّطوّر نجدها كذلك عند "بنّي إسرائيل"، ويصفه خاصّة عند "إسرائيل" التي نشأت بعد بناء الهيكل الثّاني. فكذا هنا ترتبط فكرة تقديس الحياة النّابعة من مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" (والمروفة في العبريّة باسم "الحلّاه" <sup>(٧)</sup>)، كما نصّت عليها أوامر ونواهي التّوراة البالغة ستمائة وثلاثة عشر أمراً ونهياً. ترتبط هذه الفكرة هنا بوعيّ خاصّ "بالتفرد والتّميّز" عند بنّي إسرائيل أيضاً.

(٤) انظر: "ج. فودين - G. Fowden، ١٩٨٦، ص ١٤؛ حيث يشير "فودين" في هذا الموضع إلى كتاب تيوفراستوس - Theophrastus "التّقوى - De Pietate" (تمثيقيّ "ف. بوتشر - W. Poetscher، ليند ١٩٦٤) نسخة فرنسيّة ٢، وانظر أيضاً: "بروفيريوس - Prophyrius: الاعتدال - De abstinencia" (تمثيقيّ كلّ من "ج. بوفرنج - Bouffartigue، لو. م. باتيلون - M. Patillon، باريس ١٩٧٧ وما بعدها) الجزء الثّاني، ١، ٥، وقارن أيضاً: "أوسيبوس القيصري - Eusebius von Caesar: الإعداد للأناجيل - Praeparatio evangelica"، جزء ١، ٩، ٧.

(٥) قارن مخطوطة "إسكلبيوس - Asclepius"، ٢٤، موقّعة نجع حمّادي، جزء ثان، ٥، ١٢٢-٢٢. وانظر أيضاً: "م. ج. بيتجه - H. G. Bethge، ١٩٧٥.

(٦) قارن "يولييان - Julian" (ep.) جزء ثلاث ٤٢٣ ب؛ حيث يسود هذا النّصّ باللفظ الاتي (en kiononia men pros theous Aigypto te pase)

(٧) "الحلّاه - halakha" هي نصوص الشّريعة عند اليهود، ويعني بها مجموع القوانين (الأوامر والنّواهي) الموجودة في البنيّة اليهوديّة. وتشمل التّوراة، وهي الكتب الخمسة المنزلة على موسى، وتفسير هذه الكتب المعروف باسم "المشنا". (المترجم)

فتقدس الحياة التابع من الالتزام بالقوانين الإلهية، قوانين نصوص الشريعة، مرتبط هنا أيضا بفكرة عند هذا الشعب، مؤداها أنه شعب متميز ومتفرد عن بقية الشعوب الأخرى. وكما هي الحال في مصر القديمة استندت أيضا فكرة التفرد والتميز عند بني إسرائيل إلى علاقة خاصة بالرَّب، مع فارق أن هذه العلاقة هنا لا يتم تصويرها على أنها نوع من المعيشة المشتركة بين الإنسان والآلهة<sup>(٨)</sup>، كما كان هذا التصور سائدا في مصر؛ وهذا لأن حلول الإله في العالم - بهذه الصورة نفسها التي وجدت في مصر، ليس ممكنا بالنسبة لإله بني إسرائيل، الذي يُعتبر هذا النوع من الحلول بالنسبة له غير متصوراً؛ حيث إنه يعيش دائماً فيما وراء العالم؛ لذا أخذت هذه العلاقة الخاصة بالرَّب عند بني إسرائيل صورة الاختيار - إسرائيل كشعب الله المختار -

(٨) وهذا بالرغم من أن مصطلح "المعيشة المشتركة"، أو مصطلح "السكن" الذي يسكن فيه الرب مع شعب المختار يرد في نصوص التوراة، وبالتحديد في تلك النصوص التي تتحدث عن "خيمة الاجتماع" وعن "الهيكل"، وأيضاً عن "مسكن الرب" (اللفظ العبري المستخدم هنا هو "مسكن - سكن، أي سكن الرب)، وهذا في مواضع متفرقة من التوراة، منها على سبيل المثال: "سفر الخروج" ٢٥، ٨٠. حيث يقول الرب لموسى عن بني إسرائيل: "فيصنعون لي مسكناً مقدساً لأسكن فيما بينهم، ويكون المسكن وجميع أثاثه على المثال الذي أنا أوريك". هبالرغم من أن كلمة "سكن ومسكن" ومفهوم "المعيشة المشتركة" بين الرب وبين الشعب ترد هنا في النصوص صراحة، إلا أن علاقة بني إسرائيل بالرَّب تمت في صيغة أخرى غير صيغة "المعيشة المشتركة"، وهي: "صيغة العهد"، العهد الذي قطعه الله على نفسه مع هذا الشعب (حول إبرام العهد انظر "سفر الخروج" ٢٤، ١ وما بعدها، وحول تجديد العهد انظر أيضاً "سفر الخروج" ٢٤، ٤٠ - المترجم)، وفي حالة مصر القديمة، والتي كانت تستمد قدسيّتها من تصور أن هناك علاقة حياة وسكن مباشرة مع الآلهة، يمكن أن نوجه اعتراضاً وأن نفتح حساباً مضاداً لهذه الفكرة. ومضمون هذا الاعتراض هو أنه يمكن أن نرى بوضوح - ولأسباب معقولة - أن هذا التصور القائم على فكرة "السكن المشترك" بين الآلهة والإنسان في مصر القديمة لا يمكن أن يكون وصفاً لحالة الواقع الحاضر الموجود آنذاك، بل هي - على العكس - تصف حالة زمن قديم، زمن سحيق، تصف حالة شيء أشبه ما يكون بمصر ذهبي، وأكثر من هذا أن العالم الحاضر (آنذاك) قد نشأ أصلاً بصورته التي كان عليها بسبب عملية إلفاء وإنهاء هذه العلاقة الأصلية المتمثلة في "السكن المشترك" بين الإنسان والآلهة (المزيد حول هذا الأمر قارن المؤلف في: ١٩٩٠، الفصل السادس)، وحسب التصور المصري فإنه يتم علاج هذا "القطع أو الكسر" في العلاقة، وهذا "الإلفاء" الذي حدث، يتم هذا بالتحديد من طريق تلك المؤسسات التي تقوم بالتمثيل الرمزي وبالتنقل المعنوي لكل ما هو إلهي على الأرض، وهي المعابد وطقوس الآلهة. وهذه المؤسسات هي نفسها التي حرمها الإنجيل على أساس أنها نوع من الشرك وعبادة الأصنام. وفي هذه النقطة بالذات يكمن الفارق الحاسم بين مصر وإسرائيل في هذا الاتجاه، فبعبارة وهو الرب عند بني إسرائيل، لم يكن "مسكنه" (اللفظ العبري: شبيكتاه) مع شعبه بالمفهوم الرمزي أبداً، بل كان دائماً مباشراً، وبلا وساطة، سوى أنه كان على الجانب الآخر غير مكاني، لا تحده مكانية، وغير ممكن الحصول عليه وأيضاً غير ممكن الوصول إليه. وحسب الرؤية النيبية المصفاة لسفر التثنية فإن الرب ليس هو الذي يسكن المعبد، بل إن اسمه هو الذي يسكن المعبد. للمزيد انظر: فاينفيلد Weinfield ١٩٧٢، ٢٠٩-١٩٠.

وصورة "قطع العهد"<sup>(٩)</sup>. "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" تعني: التوافق والتوافق مع الرب وطاعته: "يجب عليكم أن تكونوا قدسيين: لأنني أنا الرب إلهكم مقدس، هذه الكلمات تصف هذا "البرنامج". ولكن مصطلح "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" يعني في الوقت نفسه أيضا - حسب الكتاب الثالث من كتب "موسى" الخمسة، "سفر اللاويين" ١٧-٢٦<sup>(١٠)</sup> - التمايز على الآخرين والانغلاق على النفس والتفرد في الذات، بتعبير آخر، يعني: "الهوية" بالمعنى "المفخم" لهذه الكلمة. فالعيش هنا حسب "قانون الشريعة" معناه الاعتراف والولاء الصريح كتعريف للذات يمثل تقعيديا ومعيارا لكل سلوك آخر - كما قال "إ. ب. ساندروز، ١٩٨١". وفي هذه النقطة بالتحديد سلكت كل من إسرائيل ومصر في عهد الاحتلال الفارسي وفي العصر الهيليني طرقا متوازية، وإن قاد طريق إحداهما (إسرائيل) إلى تاريخ غير العالم كله، والآخر - على العكس من هذا - سار في اتجاه صحيح لم يقدر إلى النسيان التام، ولكنه قاد - على أية حال - إلى عالم تحتى تتنازعه تيارات خفية مضادة.

فالمعبد المصري في نهايات العصور القديمة يجسد أمام أعيننا - وفي أوضح الصور - فكرة الانغلاق على الذات والتقوقع إلى الداخل بمظهره الخارجى الذي يشبه "القلعة" أو الحصن، فكرة "نمط الحياة" المعزول عن العالم الدنيوى الخارجى "الدنس"، والمحصى منه عن طريق الجدران العالية للمعبد. ولكن هذه الصورة نفسها هي التى يستخدمها اليهودي أيضا، لكى يجسد فيها فكرة "انعزاله عن العالم وتفرده في نفسه"<sup>(١١)</sup>. وقد كتب المؤرخ اليهودي القديم "أريستيا"<sup>(١٢)</sup> في هذا السياق يقول: "لقد

(٩) وهو العهد الذى قطعه الله على نفسه مع بني إسرائيل، ونقضوه أكثر من مرة، حتى أنهم أصبحوا في نقض العهد مضربا للمثل: وعاقبهم الله وأذلهم في أكثر من موقف بسبب هذا، "وضربت عليهم الذلة والمسكنة" (البقرة، ٦١)، ولكنهم لم يتوبوا. وكل هذه المواقف مذكورة في القرآن الكريم وفي التوراة أيضا. وللمزيد حول هذا العهد، أو الأوامر والنواهي التى أنزلها الله على بني إسرائيل على جبل سيناء يمكن مطالعة التوراة، "سفر الخروج" ١٩، ٢٠ وما بعدها. (المترجم)

(١٠) قارن: "جراف ريفنتلوف - Graf Reventlow" ١٩٦١.

(١١) الكلمة في الأصل هي "Seklusion"، ومعناها "انعزال أو انغلاق على الذات أو اعتزال ونحوه". (المترجم)

(١٢) "أريستيا - Aristea" صاحب الرسالة المعروفة حول ترجمة الإنجيل العبراني إلى اليونانية، وتعرف هذه الترجمة باسم "الترجمة السبعينية". وهو مؤرخ يهودي، كان موظفا في بلاط الملك "بطليموس الثاني"، حاكم مصر في القرن الثالث الميلادي. وقد أرخ أيضا لحياة اليهود. وفي رسائله المذكورة يتحدث عن نشأة نمط الترجمة المذكورة، وإليه تعود أخبار كثيرة عن اليهود في عصره. (المترجم)

أحاطنا المشرع - بعد أن زوده الربّ بعلمه الواسع - من كل جانب بحواضن وحواجز حديدية لا يمكن اختراقها؛ وذلك لئلا نختلط مع أيّ من الشعوب الأخرى بآية صورة من الصور، وأن نعبد الربّ - الواحد الأوجد والقادر وحده - على غير ما يفعل كلّ العباد، مطهرة نفوسنا وأجسادنا، وصافين من كلّ شوائب التصوّرات الخادعة؛ ولئلا ندنس أنفسنا الآن بأيّ شيء؛ ولئلا يكون هلاك أمرنا في اختلاطنا بالمكروه، وبالسبى من الأمور، أحاطنا الربّ من كلّ جانب بتعاليم للطهارة ونظافة الجسد، ويتوأمّر حول الزاد والشرب والرؤية والسمع<sup>(١٣)</sup>.

لقد كتب هذا النصّ في مصر، كتبه أحد يهوديّ الشتات وابن من أبناء مدرسة الإسكندرية في عهد البطالمة، والمفارقة أنّه يستخدم صورة مصرية. "فالسّتار الحديديّ" أو "الحاجز المانع" هو صورة مصرية كان يقصد بها الملك، باعتباره القائد حامى حمى البلد، وباعتباره أيضا القائد الذى يحمى جنوده ويحمى رعيته<sup>(١٤)</sup>. فنجد هذه الصورة مستخدمة بهذا المعنى منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد، استخدمها أحد الأمراء الكنعانيين في مراسلاته مع البلاط المصريّ آنذاك، فيخاطب هذا الأمير الملك قائلا:

"أنت الشّمس التى تشرق فوق سماني ،

وأنت السّتار الحديديّ الذى شيّد لي؛

وأنا أعيش أمانا قريبا بسبب القوّة العظيمة التى يتمتّع بها الملك، سيّدى<sup>(١٥)</sup>.

وفي الوقت نفسه نجد أيضا أنّ الملك المارق "إخناتون" يصف إله الشّمس "أتون"، وهو الإله الذى أعلنه إخناتون على أنّه إله واحد، يصفه بأنّه هو "سده المنيع الذى يبلغ

(١٣) انظر رسالة "أريستيا" ١٣٩ و ١٤٢ . الاقتباس نقلا عن: ج. ديلنج - G. Delling " 1987 ، 9.

لفت نظري إلى هذا العمل مشكورا عالم التّوراة ج. كر. ماخولتز - G. Chr. Macholz .

(١٤) أطلقت هذه الصّورة في أوّل الأمر على "تمتس الثالث". انظر: وثيقة رقم ٤ ، ١٢٢٢ . كما أطلقت هذه الصّورة أيضا على الإله الملك "إخناتون" قارن: م. ساندمان - M. Sandman : "نصوص من ... إخناتون ، المكتبة المصرية جزء ٨ ، بروكسل ١٩٣٨ ، العدد ٨٤ . كما أطلقت على "مسيح الثاني" قارن: أ. مارييت - A. Manette ، معبد أبيدوس ، جزء أول ، ٥٢ ، ١٦ وما بعدها ، وقارن أيضا : قسم المشغولات ، ٢٥ ، ١٢٦ ، فى مجلة الجمعية الألامنية الشرقيّة ، العدد الثّاني ١٩٣٢ ، ٢٣ - ٤٨ .

(١٥) راجع رسالة "أبيميليكي الطّورسى" - Abimilki von Tyrus ، تحقيق: كوندتسون - Knudtson ، "لوحات تلّ العمارة الفارسيّة" (١٩٠٧ - ١٥) رقم ١٤٧ ، انظر أيضا : و. ف. أوبرايت - W. F. Albright : "المراسلات المصرية ، كما دونها أبيميليكي" ، مقال فى جرنال علم الآثار المصرية ، ٢٢ (١٩٣٧) .

ملايين الأذرع<sup>(١٦)</sup>. وقد درج استعمال هذه الصورة اللغوية، وأصبحت من مصطلحات اللغة في تلك العصور. فنجد على إحدى اللوحات الكتابية الموجودة في لندن والتي تعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد<sup>(١٧)</sup>، أن الإله "آمون" موصوفا هكذا:

أنت، يا أيها السدّ الحديدي<sup>(١٨)</sup>،

يا من تقف إلى جانب كل من ترضى عنهم.

ونقرأ أيضا في بردية القاهرة رقم ٥٨٠٢٢: وهي بردية عن العقائد في دين الإله "آمون"، تعود إلى عصر دولة الآلهة<sup>(١٩)</sup> (القرن الحادي عشر قبل الميلاد) ما يلي:

لقد خلق الإله (آمون) جدارا من حديد لكل من يعيش على مياهه،

ولن يصاب بمكروه كل من سلك سبيل الإله.

في هذا الاقتباس الأخير تجتمع كل المصطلحات الحاسمة والمهمة بالنسبة لنا، هذه المصطلحات هي: "السّدّ أو الجدار الحديديّ" و"سبيل الإله". فحتّى هذه اللحظة لم تكن تُفهم صورة "الجدار أو السّدّ" على أنّها تحمل معنى "الطرد" و"التّحديد" مع الخارج، وإنّما كانت الصورة توحي فقط بمعنى الحماية من كلّ مكروه. بيد إنّ الطّريق التي سلكتها الحضارة المصرية فيما بعد في اتّجاه هذا المعنى كانت ممهدة، وهي الطّريق الذي سارت فيه الحضارة المصرية في القرون الثّالثة لوقوع مصر تحت السّيادة الخارجيّة؛ حيث انسحبت الحضارة من الحياة العامّة وأنزوت إلى داخل

(١٦) وحدة القياس، قارن: "ساندمان - Sandman"، هامش ١٤.

(١٧) لوحة رقم BM ٦٥٦ هـ، قارن المؤلف: ترانيم وصلوات مصرية، زيورخ ١٩٧٥، عدد ١٩٠، ٤، ص ١٨ - ١٩.

(١٨) في النّص المصريّ توجد كلمة "بوابة" (بوابة المعبد) بدلا من كلمة "سدّ أو جدار". غير أنّ الكلمتين المصريّتين "بوابة" (بالمصرية القديمة "سبخت - sbht") و"السّدّ أو الجدار" ("سبتج - htg") متشابهتان في النّطق؛ ولذا من الجائز أن يكون التّساخ قد خلطوا بين ماتين الكلمتين.

(١٩) قارن: "إ. ماير - E. Meyer ١٩٢٨". حول النّص نفسه انظر المؤلف: ترانيم وصلوات مصرية، العدد ١٢١، ص ٣١٢.



جدران المعبد وبدأت فيه في الوقت نفسه بالتحديد بين عالم خارجي غير طاهر من جانب وبين أسلوب حياتها الذي تم تثبيته بشكل يطابق فيه العمل نمط حياة المعبد من جانب آخر؛ أي بشكل يشبه إلى حد كبير مبدأ الالتزام بالأوامر والنواهي الذي كان سائدا عند بني إسرائيل والمعروف باسم "الحلقة".

إن طريق بني إسرائيل إلى مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السلوك"، مبدأ الالتزام بالأوامر والنواهي التوراتي المعبر عنه في تراث "الحلقة" لا يسير فقط عبر الاحتلال والسيادة الخارجية التي رزح تحتها هذا الشعب، بل يمرّ قبل كل شيء عبر تجارب المنفى والشتات. والمحطات المهمة على هذه الطريق كانت:

١ - كارثة المملكة الشمالية في العام ٧٢٢ ق.م. وتهجير وسبي أسباط إسرائيل العشرة<sup>(٢٠)</sup>.

٢ - ظهور نبوءة الشر والغضب الذي سيوقعه الله ببني إسرائيل بسبب انحرافهم عن طريق الرب، وتكوّن المعارضة الدينية تحت ضغط الاضطهاد الآشوري المتزايد، وقد

(٢٠) تروى أخبار العهد القديم أنه بعد وفاة سيدنا سليمان، وكانت قد تشكّلت ضده معارضة من بعض رجال دولته، على رأسها كان "هدد الأدي" من نسل ملوك أدوم، و"يريمام بن ناباط الأكريمي"، انقسمت مملكة إسرائيل إلى مملكة شمالية، وهي المعروفة باسم "إسرائيل" ومملكة جنوبية، وتعرف باسم "يهودا". وكان كل من "هدد الأدي" و"يريمام بن ناباط" قد فرّ في عهد سليمان إلى مصر وماش بجوار فرعون مصر في ذلك العین. وعند موت سليمان جاء بعده ابنه "رحبعام" ليتولّى ملك إسرائيل. ولكنّه كان غليظا مع شعبه، عندما طلبوا منه أن يخفّف عنهم عبء أبيه عليهم، فانشقّ "يريمام" عنه، وأسّس المملكة الشمالية، وتماقّب الملوك عليها، وبلغ عددهم قرابة العشرين، حتّى جاء الآشوريون في (٧٢٢/٧٢٣)، واحتلّوا السامرة، واستوطنوا إسرائيل، وتفرقت أسباطهم. أمّا المملكة الجنوبية، مملكة يهوذا، فقد بقيت في بيت آل داود. وكان أول ملوكها "رحبعام سليمان". وظلّ الملك فيهم حتّى سبى شعب يهوذا إلى بابل، وهو المعروف في التّاريخ بسبى بابل الشهير. وبدأت مرحلة جديدة من تاريخهم بعد "السبى". للمزيد طالع: العهد القديم، الملوك الأول، ١٢ وما بعدها. (المترجم)

تتَوَجَّ هذا كله في "العثور على كتاب الشريعة في عهد يوشيا" ملك يهوذا عام ٦٢١ ق. م.<sup>(٢١)</sup>

٢ - هدم الهيكل في سنة ٥٨٧ ق. م. وما تبعه من نفى وسبى وعودة جماعة المنفى من السبى في سنة ٥٢٧ ق. م. والمعروفين باسم "بنى هاجولا - bene Haggolah":  
أى: أبناء المنفى.

٤ - انتشار تعاليم "سفر التثنية"<sup>(٢٢)</sup> في ظلّ السيادة الفارسية على بنى إسرائيل وسماح الفرس لهم بممارسة شعائهم الدينية.

٥ - مقاومة بنى إسرائيل للتأثيرات الهيلينية وحروب المكابيين.

٦ - ثم الثورة على روما وما تبعها من تعظيم المعبد الثاني سنة ٧٠ بعد الميلاد.

تُظهر لنا هذه القائمة بوضوح كيف أنّه كان لابدّ على شعب بنى إسرائيل أن يمرّ بكلّ هذه الأحداث أولاً، قبل أن يصل إلى هذه المرتبة من تثبيت التراث وتكوين الهوية،

(٢١) القصة تبدأ بأنّه بعد سقوط السامرة واستيطان الآشوريين لإسرائيل، وسقوط المملكة الشمالية، كانت المملكة الجنوبية (مملكة يهوذا) هي الأخرى في أواخر أيامها. وقد ساد في تلك العصور شعور متزايد عند بنى إسرائيل ككلّ بنزول غضب من الله عليهم، ويقتهم يأتون أفعالا تغضب الربّ وأنّ الذلّة واقعة بهم لا محالة. وهذا الشعور العامّ تسلّل إلى أرواحهم وتملكهم؛ وإذا فهم كانوا في حالة توقّف مستمرّ لوفور الكارثة التي ستحلّ بهم لا محالة. وكان هذا يمثل نوعا من القيود، فتكوّنت في إسرائيل معارضات دينية كثيرة، قوى منها وجود الفكر الآشوريّ لهم. ويوشيا كان أحد ملوك المملكة الجنوبية (يهوذا). وكثر الحديث في عهده عن إصلاح للشريعة، بعد أن عاين بنو إسرائيل بعضهم بعضا. وتروى القصة أنّه حدث في عهده وبمعرض الصدفة أن عثر بعض العمال الذين كانوا يرممون الهيكل في عهده على كتاب قديم، عرف فيه كاهن المعبد الذي كان يدعى "حلفيا" كتاب الشريعة، في تصوّر أنّه من المصحف التي نزلت على سيدنا موسى، كتاب "العهد". فجاء بهذا الكتاب إلى الملك وطلب أن يقرأ له منه. فلمّا سمع الملك ما ورد في كتاب الشريعة، مرّق ثيابه، وقال لعلميا الكاهن (...): وشافان رئيس الديوان: اذهبوا استقوا الربّ لي ولجميع شعب يهوذا صما ورد في هذا الكتاب. فما أعظم غضب الربّ علينا؛ لأنّ أبائنا لم يسموا لكلام هذا الكتاب ويعملوا بكلّ ما ورد فيه لأجلنا" (راجع: الملوك الثاني، ١١، ٢٢ وما بعدها). وقام الملك "يوشيا" بعدها بإصلاح الشريعة، فنال الأستام وهدم المعابد التي أقامها الملوك السابقون لعبادة أصنامهم، ومنع اليفاء وحرم عبادة "البعل" التي كانت سائدة عند بنى إسرائيل، وأقام فصحا للربّ. ويعتبر هذا الإصلاح في الشريعة الذي أقامه يوشيا من أهمّ مراحل تاريخ شعب بنى إسرائيل في عهد الملوك. غير أنّ هذا الإصلاح لم يمنع شعب إسرائيل من غضب الله، الذي حلّ بهم بعد ذلك بقليل. للمزيد راجع: الملوك الثاني، ٢٢ وما بعده. (المترجم)

(٢٢) الكتاب الخامس لموسى، انظر العهد القديم. (المترجم)

وهذا على النحو الذي شهدناه بعد ذلك في "الديانة اليهودية". وهناك مسألة أكيدة تظهرها لنا هذه الأحداث على أية حال، هي: أننا هنا - في حالة بني إسرائيل - أمام حالة غير طبيعية من حالات التطور الحضاري. والأهم من قضية المواجهات الحضارية هذه التي شهدتها إسرائيل مع الحضارات المجاورة، والتي عانت منها أيضا حضارات أخرى في المنطقة؛ مثل حضارة مصر القديمة وحضارة بابل، أهم من كل هذه المواجهات والصدمات كانت النتائج التي تمخضت عنها توترات وانشقاقات داخلية بين طوائف الشعب بعضها البعض، والتي طبعت تاريخ بني إسرائيل في فترة الهيكل الثاني، وكانت واضحة ظاهرة في الفترات السابقة عليها في شكل معارضة "الأنبياء" للملكة. كل هذه المظاهر "المرضية" التي أصابت تاريخ بني إسرائيل يبدو أنها لم تمتد إلى حضارة بابل أو مصر القديمة.

## ٢ - "الخروج" باعتباره شخصا من شخوص الذكرى عند بني إسرائيل<sup>(٢٣)</sup>.

وتاريخ بني إسرائيل نفسه، كما ترويهِ لنا الآثار النقْليّة الخاصّة به، يبدأ هو الآخر بموقف "الاستثناء" المطلق. وتنطبق على هذا التاريخ المقولة التالية: في البدء كان النفي والشتات. فنحن هنا أمام حفنة متفرقة من قوم إسرائيل، قد هربوا تحت قيادة "موسى" من أعمال السّخرة عند فرعون مصر، ثم بعد تشريد في الصحراء لمدة أربعين سنة يُنزل الرّبّ عليهم - الرّبّ، وليس الفرعون - نصّا يتضمّن صيغة هذا "العهد" الجديد

(٢٣) "الخروج - Exodus": المقصود به خروج بني إسرائيل من مصر والسفر الفاصِلُ بذلك في العهد القديم (الكتاب الثاني من الكتب الخمسة التي تمثّل التوراة) و"شخوص الذكرى" هو مصطلح استحدث المؤلف، وهو يمثل "المعنى المجازي" للذكرى، وقد سبق الحديث عنه في الجزء النظري من هذا الكتاب، والمقصود به هو تحوّل ذكرى شيء ما محدّد إلى معنى مجازي عام، كتحوّل حدث ما في تاريخ شعب أو أمة إلى رمز ذاكراتي، إلى فكرة مجسّدة في تاريخ هذا الشعب أو هذه الأمة. إلى عنصر من العناصر الأساسية المكوّنة للهوية الحضارية. وعلى العكس تتحوّل فكرة ما إلى صورة محسوسة ولكن مجازية المعنى أيضا، كأن تتحوّل إلى صورة "بطل" مثلا: بحيث يجسّد هذا البطل أو تمثاله ليس فقط صورته الذاتيّة، وإنما يصبح صورة "أمة" أو لشعب ما. راجع الفصل الأول من الكتاب النقطة الخاصّة بهذا المصطلح. (المترجم)

والفريد من نوعه، الذى سوف يحررهم من نير القهر السياسى الذى كانوا يتعرضون له، وذلك عن طريق أن هذا العهد سوف يضع هذا الشعب تحت إمرة الرب ورسله مباشرة، بدلا من الفرعون. فكل العناصر الأساسية فى التاريخ المتأخر لبني إسرائيل، والتي أدت إلى هذا التثبيت الفريد لتراث هذا الشعب، تتجمع الآن وتتجسد فى هذه العملية التى أمامنا هنا والخاصة بتأسيس هوية هذا الشعب. كل ما حدث بعد ذلك من تاريخ ومن أحداث كان لها شأن فى تكوين تراث هذا الشعب وفى صياغة هويته أخذ بالفعل بدايته من هنا: موقف النفى والتشريد، وموقف الشتات والتيه الذى تعرض له بنو إسرائيل فى مصر، وموقف الأقلية والقهر والمقاومة ضد الضغط الإدماجى لحضارة أكثر تفوقا من الناحية المادية - حضارة وصفها "سفر الخروج" بأنها "حضارة قنور اللحم"<sup>(٢٤)</sup>، ولكنها أيضا حضارة الآلهة المتعددة، حضارة تقديس الصنور، حضارة السحر وتقديس الموتى وتاليه الحكام - كل الأشياء السابقة الخاصة ببني إسرائيل أخذت بدايتها من هنا، وقبل كل شيء كانت هنا أيضا بداية تكوين المعانى المجازية لكلمتى "التَّهَرُّد" من دار العبودية و"البعد عن الأرض"<sup>(٢٥)</sup>، وهما كلمتان حاسمتان فى ذلك تاريخ بني إسرائيل. ولا يمكن تصوّر تناقض مع موقف مصر وحضارتها فى ذلك الحين يكون أبعد وأكثر من هذه الصورة التى بين أيدينا - لا سيما إذا أخذنا فى

(٢٤) المقصود هنا هى الحضارة المصرية، حضارة الفرعون، التى يقول عنها العهد القديم، وذلك عندما ألقى بنو إسرائيل باللوم على موسى وهارون بعد أن أصابهم الجوع فى البرية: "لئنا متنا بيد الرب فى أرض مصر، فهناك كنّا نجلس عند قنور اللحم ونأكل من الطعام حتى نشبع، فلماذا أخرجتمنا إلى هذه البرية لتميتنا هذا الجمع كله بالجوع". (الخروج، ١٦، ٢٠) (المترجم)

(٢٥) "دار العبودية" هذه هى مصر، والمقصود "بالبعد عن الأرض" أرض المعاد، ولكن "دار العبودية" وأرض المعاد تحولتا فى ذاكرة بني إسرائيل إلى معانٍ مجازية، ففصبح أى مكان فيه قهر لهم "دارا للعبودية" ومصر أخرى، وأصبح الظلم الذى اجتمعوا عليه على مدار الآلاف من السنين هو "العودة". فالعودة تحولت من المعنى الجغرافى إلى المعنى الرمزى، وأصبحت هى - بهذا المعنى - العنصر الرابط لأواصر هذا الشعب، على مدار سنين التفرق والشتات. والقدس - بالنسبة لهم ليست هى "القدس" الجغرافية فحسب، ولكنها "المعنى" والرمز، المضمون السيميوطيقى الذى تحمله هذه المدينة فى ذاكرة هذا الشعب. وذاكرة كل الشعوب تحمل معان كهذه، فالمفاهيم الجغرافية للأماكن - وبصفة خاصة الأماكن المقدسة - ترتقى وترتفع فى ذاكرة الشعوب، وتكتسب هذه المعانى الرمزية المجازية الواسعة. وقد عبّر الشاعر "هاينريش هاينه" عن هذا المعنى بقوله: "إنّ الوطن الصورة التى فى داخلنا". (المترجم)

الاعتبار أن هذه الصورة تمثل "الموقف الأصلي"، موقف المنشأ والأساس، الذي انطلق منه شعب إسرائيل وتكوّنت من خلاله صور حياته. فليس هناك أبعد من ذلك لتوصيف مثل هذا التناقض، والفرق بين هذين الموقفين الحضاريين. فعند المصريين كانت معاني و"صور" المنشأ تعتمد على مبدأ - أنهم هم "سكان الأرض الأصليين"؛ فلم يكونوا مهاجرين ولم يأتوا من الخارج<sup>(٢٦)</sup>. و"المعبد" عند المصريين، والذي كانت وظيفته - كما نعلم - هي "التحويط" بجدران المرتفعة على "الإله" وعلى من يسلكون سبيله في مقابل العالم الخارجي الدنس والعدواني، والذي (المعبد) تحول أخيراً ليصبح رمزاً لكل مصر باعتبارها موطن الآلهة وموطن أهل التقوى. هذا المعبد كان مبنياً - حسب التصور المصري - فوق نقطة "اليابس الأولى" التي خلق الإله منها الأرض، تلك النقطة التي أنشأها الإله كوكب شمس من قلب "المياه الأبدية"<sup>(٢٧)</sup>. أما "الخروج" والوحى فى سيناء - باعتبارهما صور المنشأ الأساسية لشعب إسرائيل - فكانا يعتمدان على مبدأ "البعد عن الأرض". "فالعهد" الذي أبرمه "الرّب" مع بنى إسرائيل، تمّ بين "إله غريب، غير معروف لهم، وفوقى"؛ أى فوق العالم، ليس له معبد على الأرض، وليس له مكان تقام فيه شعائره، وبين شعب "يسيح" فى أرض لا صاحب لها، هذه الأرض هي الصحراء السينائية، بين أرض مصر من جانب وأرض كنعان من جانب آخر. فإبرام "العهد" يسبق أخذ الأرض، وهذه هي النقطة الحاسمة فى الأمر. فالعهد كان خارج الأرض؛ ولذلك فهو مستقل عن وجود أى أرض، وسائر فى كل مكان. فشعب إسرائيل يعيش فى كل مكان تحت هذا "العهد"، مهما كان هذا المكان الذى يعيشون فيه، ومهما تقاذفتهم أمواج التفرق والشتات فى بقاع الدنيا.

(٢٦) حول انتشار فكرة أن المصريين هم أصحاب أرض مصر الأصليين، فارن: ك. إ. موالر - K. E. Muelle ١٩٨٧.

(٢٧) هذا التصور موجود أيضاً فى العهد القديم، فحسب تصور الخلق فى العهد القديم، فقد خلق الله السماء أولاً، ثم أمر المياه التى تحت السماء أن تجتمع؛ فاجتمعت، وانجسحت هذه المياه من "بقعة يابس" فى وسطها. كانت أول ما خلق من الأرض، وهذه "البقعة" المعروفة أيضاً باسم "الكل السرمدي" هى الأرض الأولى، وعليها كان يقف "المعبد" - حسب التصور المصري القديم - إذا كان المعبد عند المصريين القدماء رمزاً للعالم كله، وكان أيضاً مقدساً؛ لأنه يستمدّ قدسيته من هذه "البقعة اليابسة" الأولى. وفى العهد القديم نقرأ: "وقال الله: لتجتمع المياه التى تحت السماء إلى مكان واحد، ويظهر اليابس، فكان كذلك. وسمى الله اليابس أرضاً ومجتمع المياه بحاراً. ورأى الله أن ذلك حسن" (التكوين، ١: ٩). (المترجم)

إنَّ ما نقصده من هذا العرض السابق هو أن ننظر إلى حدث "الخروج" ليس على أنه حدث تاريخي، بل على أنه صورة مجازية للذكرى، على أنه "شخص" من "شخص" الذكرى؛ ولهذا فإننا نرى أن قصة "الخروج" يجب أن توضع في خانة أخرى غير خانة المحطات الست السابقة التي سلكتها إسرائيل في طريقها إلى "يهودية الأحبار" ويهودية "الفريزيين"<sup>(٢٨)</sup>؛ وبالتالي إلى عملية بلورة تراثها الكتابي في صورة "قانون ووضعية" الإنجيل العبراني. فالمحطات الست السابقة مهمة بالتحديد كمحطات أو كظروف تاريخية. لكننا هنا لسنا أمام حدث تاريخي بقدر ما هو رمز حضاري. فتاريخية حدث "الخروج" مشكوك فيها أصلاً. على الأقل من منظور علم المصريات ليس هناك شيء يدعم هذا الحدث<sup>(٢٩)</sup>. فالمرّة الوحيدة التي يرد فيها ذكر "بنو إسرائيل" في نص مصري قديم - وهي المرّة الوحيدة على الإطلاق - يتحدث فيها النص عن شعب يعيش في فلسطين، ليس عن مجموعة من المهاجرين والعمال الذين قدموا إلى مصر<sup>(٣٠)</sup>. غير أن تاريخية الحدث ليست هي المعيار الحاسم هنا، وإنما المهم هو معنى وقيمة هذا الحدث في الذاكرة الإسرائيلية. وهذه "القيمة" لا يمكن تجاهلها مطلقاً. "قباخراج" شعب إسرائيل من مصر هو بمثابة حدث "التأسيس" لهذا الشعب على الإطلاق. وهذا الحدث لا يؤسس فقط هوية هذا الشعب، بل يؤسس في الوقت نفسه - وقبل كل شيء - لإله هذا الشعب. ففي كل المواضع التي يرد فيها ذكر هذا الإله،

(٢٨) "الفريزيون - Pharisaeir": اسم لحركة دينية كانت نشطة سياسياً في اليهودية، تكونت على الأغلب في القرن الثاني بعد الميلاد. كانت جماعة برجمانية متشددة، كونها مجموعة من المتدينين أصلاً. وكانت هذه الحركة موجّهة ضد ما يعرف "بأرستقراطية الهيكل"، التي كانت تمثلها بعض طوائف اليهود المتدينين. وتعرف هذه الطائفة بتشددها في التمسك بفروض الدين وأحكام الشريعة والتقاليد. وكان أتباعها يقومون بتعليم الشريعة، وكان "بولس الرسول" واحداً منهم. قبل دخوله المسيحية. و"الفريزيون" كانوا على النقيض من "الصنوقيون - Sadduzaei". وكانوا على خلاف دائم معهم. وسيورد الحديث عنهم في سياق هذا الفصل. (المترجم)

(٢٩) حول تاريخ البحث في هذه النقطة، قارن: "H. Engel ١٩٧٩: حيث قام "إنجل - Engel" بجمع كل الأبحاث المتعلقة بهذا الأمر.

(٣٠) المقصود هنا هو "الشاهدة الماتمية" المعروفة الخاصة بإسرائيل، والتي ترجع إلى عهد "ميرين بتاح - Merenptah"، نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد. فالمرّة الأولى هذه التي يرد فيها ذكر إسرائيل في التاريخ المصري هي في الوقت نفسه بمثابة خبر النجاح في إبادة هذا الشعب؛

باعتباره "ربّ العهد" الذي يطلب الطاعة لنفسه (أي: باعتباره "صاحب العقد") في كلّ هذه المواضع، نجد النصّ يقول: "إنّك يا إسرائيل، الذي أخرجك من أرض مصر، بتعبير آخر: فإنّ شعب إسرائيل تتحدّد ملامحه منذ البداية بعنصريّ "الخروج والهجرة" وأيضا بعنصر "التّحديد" بينه وبين الشّعوب الأخرى.

### ٣ - حركة عبّاد الإله الواحد (يهوه)<sup>(٣١)</sup> باعتبارها مجتمعا للذكرى شكل ذاكرة شعب بني إسرائيل

لو تسامنا الآن من منظور نظريّتنا حول موضوع "الذاكرة" والتي نستند فيها إلى آراء "هاليفاكس" عن: أي مجموعة من مجموعات بني إسرائيل استمدّت صورتها الذاتيّة وهويّتها وأهدافها وأمالها من هذه الذكرى السّابقة بالتّحديد ؟ وأيّ المواقف التّاريخيّة الذي كان من شأنه أن يجعل هذه الذكرى بالأخصّ مركزا لعملية استرجاع الماضي داخل هويّة بني إسرائيل ؟ فلسوف تتبادر إلى ذهننا على الفور "يهوديّة الشّتات" - كحركة دينيّة جعلت من هذه الذكرى أساسا لتكوين هويّتها، ومركزا لاسترجاع ماضيها. "فمصر"، كهيئة حضاريّة غريبة بالنّسبة لبني إسرائيل ، أصبحت رمزا موجودا في كلّ مكان. وفي كلّ مكان أيضا أصبحت طريق "التّحرّر" من العبوديّة والاضطّهاد مفتوحة إلى "أرض المعاد"، وهذا في الالتزام بقوانين الشّريعة. لا يمكن تخيل تاريخ أنسب وأكثر مغزى من هذا التّاريخ لإزكاء غريزة البقاء عند شعب متناثر في كلّ أرجاء الأرض وفي مواجهة كلّ ألوان الاضطّهاد والقهر على مدى الألاف من

(٣١) المقصود بالكلمة "ياهو" أو "يهوه" - Jahwe هو "الرّب" عند بني إسرائيل، وتترجم الكلمة في الأناجيل الشرقيّة بهذا المعنى. كما تترجم كلمة "الوهم" بمعنى "الله". وكلمة "يهوه" غير معروف أصلها ومعناها. وترد في العهد القديم بمعنى "الرّب الواحد"، وهي أصل مبدأ "الوحدانيّة" في الديانة اليهوديّة. ففي الكتاب الثّاني لموسى "سفر الخروج" يدور الحديث حول أنّ "يهوه" نادى موسى في أرض سيناء عند منطقة كان يسكنها أهل مديان والأوميين. فكلمة "يهوه" هي مفهوم لكلمة "الرّب" على الإطلاق. وهو المفهوم نفسه الذي ساد كمبدأ "الوحدانيّة" في ديانة بني إسرائيل. و"يهوه" أو "الرّب" هو الذي أخرج بني إسرائيل من دار العبوديّة. (المترجم)

السنين. بيد أن التراث الخاص "بالخروج" - وحتى في معناه كصورة مجازية مركزية للذكرى تخدم أسطورة تأسيس شعب إسرائيل - أقدم بالطبع من "موقف الشتات" هذا. وقصة "الخروج" أقدم أيضا من النفي إلى بابل، والذي يبدو أن شعب إسرائيل قد استطاع أن يجتاز تجربة النفي هذه بفضل التراث الذي تكون حول هذه القصة. على الجانب الآخر فإنه من الصعب تصور أن مملكة آل داود مثلا هي التي جعلت من تراث "الخروج" والموقف في "سيناء" مركزا لتكوين الصورة الذاتية وهوية شعب إسرائيل<sup>(٢٢)</sup>.

وقد اهتدى البحث مؤخرا إلى طريق جديدة لفهم جميع هذه الأحداث، ففي عام ١٩٧١م تقدم عالم التاريخ القديم، الباحث الأمريكي "مورتون سميث"، بفرضية مؤداها أنه ليست الدولة عند بني إسرائيل هي التي كانت الحاملة لفكرة "الدين" القائم على مبدأ الوحدانية، وإنما كانت في بداية الأمر مجموعة من "المنشقين والخارجين"، كانت تعرف باسم "حركة عبادة الإله الواحد" (ياهو) هم أصحاب هذه الفكرة<sup>(٢٣)</sup>. إن الفترات المبكرة من تاريخ بني إسرائيل؛ أي من البدايات وحتى القرن السابع قبل الميلاد، كانت فترات تتصف "بتعدد الآلهة"، وبالتحديد "تعدد الآلهة" بمفهوم "وجود إله للدولة" بجانب

(٢٢) من المعروف أن الظروف التاريخية في ظل مملكة الأنبياء "داود وسليمان" كانت تسير في اتجاه مغاير تماما لفكرة "تعدد وتمييز" شعب إسرائيل عن الشعوب الأخرى؛ حيث اختلط الشعب في تلك الفترة بشكل لم يسبق له مثيل بشعوب أخرى. وانتشر الزواج بين بني إسرائيل وبين الشعوب المجاورة، وحتى كانت هناك علاقة مصاهرة مع المصريين، والنبي "سليمان" هو أكبر مثال يضرب على هذا، فقد كانت له زوجة مصرية، هي بنت فرعون مصر. ونجم عن هذا الاختلاط الشديد مع الشعوب الأخرى أن نشأ مجتمع، يمكن أن نطلق عليه "مجتمع متعدد الحضارات"، بل ومتعدد الآلهة، ذاب فيه العنصر الإسرائيلي اليهودي - أو كاد. وعبد الإسرائيليون آلهة شعوب أخرى، ولم يعد "الإله الواحد" (يهوه) إله موسى الذي تجلى له في صحراء سيناء وأنزل عليه "الألواح" هو الإله الأوحد، بل كان بجانبه آلهة أخرى، وانتشرت عبادة "البعل" التي سبقت في الحديث عنها. وانفتاح مملكة آل داود على الشعوب الأخرى في تلك الأزمان تؤيده قصة "سليمان" و"بليزيس" ملكة سبأ؛ مما يدل على انشاع وعظمة مملكة إسرائيل في ذلك الوقت؛ لذلك صعب أن نتصور أن سياسة الدولة في تلك الفترة أو "المملكة" كانت تسير في اتجاه مبدأ "الوحدانية" أو مبدأ "الإله يهوه"، إله بني إسرائيل، بل أكثر من هذا أن المملكة أو الدولة في ذلك الوقت كانت تسير في اتجاه "تعدد الآلهة". وللمزيد من التفصيل يمكن قراءة الأجزاء الخاصة بذلك في العهد القديم، بصفة خاصة "صموئيل الثاني". (المترجم)

(٢٣) قارن: م. سميث - M. Smith ١٩٧١. تبني كل من "ب. لانج - B. Lang ١٩٨١ و ١٩٨٢ و "ف. كريزمان - F. Cruesemann ١٩٨٧ و "م. فايبير - M. Wepper ١٩٩٠ وأخرون هذه الفرضية وطوروها.



آلهة أخرى<sup>(٣٤)</sup>. فمبدأ "الوحدانية" أو مبدأ الإله الواحد - الإله الذي كلّم موسى والمعروف باسم "يهوه" - كان قد نسي بمرّ السنين، وحلّت محله الآلهة المتعددة<sup>(٣٥)</sup>. وكان "يهوه" هو إله الدولة، شلّته في هذا شأن الإله "آشور" في الدولة الآشورية، والإله "مردوك" في الدولة البابلية، و"آمون رع" في الدولة المصرية. ولكنّ "يهوه" لم يكن يُعبد على أنّه الإله الأوحد، بل كانت توجد بجانبه آلهة أخرى، وكان هو بمثابة رئيسهم. وفي الوقت نفسه كانت الحياة الثقافيّة عند بني إسرائيل في تلك العصور تتسم بالانفتاح اتّجاه جيرانهم الكنعانيين، فكان الزّواج بين الإسرائيليين وبين أهل "مديان" وأهل "موآب" وأهل "جبعون" وغيرهم من الشعوب المجاورة من الأشياء المألوفة، بل حتّى الزّواج من المصريين كان أيضا شائعا، وأقرب مثال على هذا هو زواج سليمان "النبيّ الملك" من ابنة فرعون مصر. كما ازدهرت في كلّ أرجاء البلاد "عبادة البعل"<sup>(٣٦)</sup>. فكان دين بني إسرائيل ما هو إلّا صورة "إقليميّة" من صور العبادات والتّصورات العامّة التي كانت منتشرة في حضارات الشرق الأدنى في تلك الأزمان.

وقد ظهرت البوادر الأولى لتغيّر من النّوع الدينيّ في اتّجاه "عبادة الإله الواحد" في القرن الثّاسع قبل الميلاد، فقد حدث إصلاح عقائديّ جذريّ في عهد الملك "أسا"، ملك يهوذا (توفّي في حوالي ٨٧٥ ق. م.) ، واستمرّ هذا الإصلاح في عهد ابنه الملك

(٣٤) "Staats-Sumodeismus" نول من استخدم هذا المصطلح فيما يتعلّق بقضيّة الدّين عند بني إسرائيل كان إ. فوجلين - E. Voegelin (١٩٥٦)، وقد استخدمه قبل ذلك في إطار عبادة "إله المملكة" - كما كان سائدا في الحضارات القديمة.

(٣٥) العهد القديم يتحدّث كثيرا عن هذه القضيّة. ويذكر كيف أنّ بني إسرائيل قد ضلّوا ، وكيف أنّ "الرّب" قد عاقبهم كثيرا على هذا الضّلال وأوقع بهم غضبه ومذابحه، حتّى تمّ إصلاح الشّريعة في عهد "يوشيا" ملك يهوذا والعثور على كتاب الشّريعة. للمزيد طالع: أخبار الأيام الثّاني ٢٤ وما بعده. (المترجم)

(٣٦) "البعل": اسم إله عبده سكّان أرض كنعان الأقدمون. وكلمة "بعل" معناها "سيد" أو "صاحب الأرض". وكان هذا الإله يعتبر سيّد الطّبيعة وينسب إليه النّاس سلطة إخصاب الحقول والمواشي. كانت ترافق ممارسة "تيانة البعل" ما يسمّى بالبنّاء المكرّس، وقد انتشرت عبادة البعل عند بني إسرائيل وازدهرت ؛ مما يدلّ على أنّهم عبدوا آلهة أخرى غير "الرّب" (يهوه) حتّى جاء الملك "أسا" ملك يهوذا، ومضغ هذه العبادة وطارد كهنة "البعل" وهمّ معابدهم، وأكمل هذا المشوار من بعده ابنه الملك "يوشافاط" والنّبيّ "إيليا". وتلّت مطاردة عبادة البعل مستمرة حتّى وصلت إلى عهد الملك "يوشيا". ولكن بالرّغم من هذا لم ينحّ بنو إسرائيل من غضب "الرّب" عليهم، وكانت المحطّة الأخيرة على هذه الطّريق هي سبي شعب يهوذا إلى بابل. للمزيد راجع العهد القديم: الملوك الأوّل ١٥، ١٦ وما بعدهما. (المترجم)

يوشافاط والنبي إيليا، وأخذ شكل مطاردة كهنة البعل<sup>(٢٧)</sup>. وكانت هذه هي بدايات "حركة عبادة الإله الواحد (يهوه)"، غير أن هذه الحركة ظلت لقرون عدة تقاوم باستمرار عبادة "البعل" التي بقيت على قيد الحياة، بل وكانت تنشط مرة ثانية من وقت لآخر، ولم تكن "عبادة البعل" وحدها، بل كانت تقاوم أيضا كل الممارسات الطقوسية التي كانت تقام للآلهة المتعددة. فكما قلنا: كان "تعدد الآلهة" منتشرا في البلاد، وعبادة البعل كانت مظهرا واحدا لها. على أن وجود وقوة هذه الممارسات الطقوسية قد وصلتنا أخبارها من جانب واحد فقط، وهو جانب هذا الكفاح المرير الذي خاضته "حركة عبادة الإله الواحد (يهوه)" ضد هذه العبادات؛ إذ إن التراث الذي يروى لنا هذه الأخبار قد تم جعله تراثا أحادي النظرة، وبالتحديد بعد انتصار هذا الحزب، كما تم سحب هذا التراث على كل هذه الأحداث؛ مما يجعلنا نقرأ هذه الأحداث من وجهة نظر المنتصر وحده. فحضارة إسرائيل القديمة ذات الأديان المختلطة وذات "الآلهة المتعددة" قد حُفظت لنا في شكل "النتيجاتيف" الذي ترك أعداؤها بصماتهم عليه (مثل ما هي الحال مع الديانات الوثنية التي نقرأها اليوم في نقد آباء الكنيسة وحدهم - وإن كان هذا النقد قد حفظها لنا بصورة أكثر دقة مما هو أمامنا في حالة بني إسرائيل)؛ فما تصوّره نصوص بني إسرائيل على أنه صراع دائم بين شعب إسرائيل الذي حاد بوضوح عن طريق الحق ونسى ما عليه من واجبات، وبين المطالب التي تفرضها تعاليم دينه، لم يكن على أرض الواقع التاريخي شيئا آخر سوى هذا الصراع بين هاتين الفئتين: بين أقلية "موحدة" تريد نشر عقيدة "الإله الواحد" وأغلبية تؤمن بتعدد الآلهة واختلاط الأديان. يجب أن نؤكد مرة أخرى أن هذه الأغلبية كانت أيضا تؤمن بالإله "يهوه"، فليس هناك شك في أن بيت الملك قد جعل من نفسه حاميا وحارسا لعبادة الإله "يهوه"، ولكن الفارق كان في أن هذا الإله - وإن كان هو الأعلى مرتبة - لم يكن بالنسبة لهم الإله الأوحد. وهذا هو ما ندّد به الأنبياء على أنه ضربا من ضروب الهرطقة.

(٢٧) هم كلهم من ملوك المملكة الجنوبية، مملكة يهوذا، يقال إن الملك آسا توفي في سنة ٨٧٢ ق.م، وحكم ابنه من سنة ٨٧٢ إلى سنة ٨٤٩ ق.م. انظر الهامش السابق. (المترجم)

وسوف نحاول في القسم الثّاني من هذا الفصل استعراض هذا الصّراع نفسه مرّة أخرى، ولكن من المنظور الدّاخلّي، والذي يمكن أن نقرأه جيّدًا في "سفر التّثنية"، وهو "السّفر" الذي يُعتبر الكتاب الرّئيسيّ لحزب "عبّاد الإله الواحد"، فتعاليمهم تستند إليه. وإذا نظرنا إلى هذا الصّراع الدّائر من المنظور الدّاخلّي؛ فسوف نرى أن الجبهات كانت مختلفة تمامًا، فليس الحزب أو "الجبهة" هي التي تشكّل "القانون"، أو "الوضعيّة النّصيّة" هنا، وإنّما العكس: "القانون" هو الذي يصنع الحزب. "فالقانون" هو الذي كان في البداية، وهو الذي تسبّب في هذه الصّراعات والانشقاقات بما يدعو إليه من مبدأ "الوحدانيّة". في البداية كان الوحى في طور سيناء وإبرام "العهد" على نهر الأردن، وكلّ الكوارث والمصائب التي حلّت ببني إسرائيل فيما بعد كان سببها نسيان هذه الاتّزامات، وهذه الوعود الأوّليّة التي قطعها الله على نفسه معهم. وهذه الرّؤية الدّاخلية لها أيضًا مبررها التّاريخي. فجميع الصّراعات الانفصاليّة التي وقعت بعد حادثة السّبي بين الطّائفة العائدة من السّبي والطّائفة التي بقيت في "الوطن"، بين أهل يهوذا وأهل السّامرة<sup>(٢٨)</sup>، بين "جماعة المنفى" في بابل و"جماعة المنفى" في مصر، ثمّ بين الاتّجاهات الهيلىنيّة والاتّجاهات الأرثوذكسيّة داخل الدّيانة اليهوديّة، كلّ هذه الصّراعات والانشقاقات كانت تقوم على أساس من "القانون النّصّي" ومتطلّباته التّعديديّة المعيارية.

#### ٤ - الدّين كنوع من المقاومة. نشأة الدّين كنوع من المعارضة للحضارة الخاصّة

من هذا الصّراع الدّائر بين طوائف شعب إسرائيل المختلفة، والذي استغرق قرونًا عدّة نشأ شيء جديد على مستوى العالم كلّه آنذاك، هذا الشّيء هو: نشأة "الدّين" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، "الدّين" كمجال متخصّص ومتميّز للقيم والمعاني والسلوك، محدّدًا اصطلاحياً متعدداً واضحاً في مقابل المجالات الأخرى للحضارة

(٢٨) أهل يهوذا هم الفرع الأكثر تشدّدًا والأكثر قرباً لتعاليم "الوحى في سيناء" من طوائف بني إسرائيل. ثمّ حدث انشقاق في بني إسرائيل على التّحو السّابق ذكره. والسّامريّون هم شعب خليط من اليهود والأشوريّين الذين استولوا على السّامرة في القرن الثّامن قبل الميلاد. أخذوا من اليهود كتبهم الخمسة الأولى فقط، وبنوا لهم هيكلًا على جبل السّامرة، وكانوا في عدواة شديدة مع اليهود الذين اعتبروهم كفّارًا راجع: يوحنا ٨ : ٤٨ - (الترجم)

والسياسة. وتحديد الدين بهذه الطريقة يمكن في الواقع فهمه، إذا أعدنا ترجمته من المجال الاصطلاحي إلى مجال الواقع الاجتماعي، وإذا فهمنا هذا التحديد على أنه يعني فروقا واختلافات بين المجموعات. وهذا يعني: إذا فهمناه بمعنى التحديد الذاتي لمجموعة منشقة أو انفصال هذه المجموعة عن كل المجتمع. والنقطة المهمة بالنسبة لنا في هذا الشأن هي أن الدين - بهذا المعنى - يقوم عندئذ بكشف وتعريف الحضارة التي يحملها هذا المجتمع على أنها شيء غريب. فالدين عند بني إسرائيل أسس للمقولة التي تنادي بأنه: لا ينتمي لقيروس إسرائيل إلا من يعتنق مبادئ التوحيد الخاصة بهذه المجموعة التوحيدية المنشقة عن المجتمع الإسرائيلي في ذلك الحين. وبهذه الطريقة نشأ الدين عند بني إسرائيل في سياق الحضارة، ولكن أيضا بوضع الحدود بينه وبينها في الوقت نفسه، ولم ينشأ الدين هنا في سياق حضارة غريبة، بل في سياق الحضارة الخاصة بهذا المجتمع الذي نشأت فيه هذه المجموعة، ولكن الدين يفضح تلك الحضارة ويُسَنع بها على أنها حضارة مرتدة، متغربة عن أهلها، وعلى أنها قد اعتراها داء النسيان. فنشأ هنا حد فاصل بين الدين من جانب، وحضارة المجتمع من جانب آخر.

هذا الحد الذي أقيم هنا بين الحضارة الدامجة الشاملة من جانب، وبين الدين الطارد بطبعه والقائم على فكرة الطهارة من جانب آخر، يجد الآن تعبيراً رمزياً له في مصطلح السّتار الحديديّ الذي يؤسسه الدين، وهو سّتار أو سياج يُضرب أولاً حول هوية، وثانياً: حول تراث تلك المجموعة التي كانت تنظر إلى نفسها على أنها هي إسرائيل الحقيقية. وهذه العملية (ضرب السياج أو السّتار حول الهوية والتراث الخاصين في مقابل غول الحضارة) لها ما يشبهها من جوانب متعددة في حضارة مصر القديمة وفي بلاد الرافدين أيضا - بل هي عملية عالمية ترد في كل الحضارات: ففي كل هذه الحضارات قادت المواجهة غير المتكافئة بين الحضارة الأكثر تفوقاً، أو التي يتم استشعارها على أنها تُشكل خطراً على الحضارة الخاصة إلى ضرب سياج حول تراث الحضارة المهددة، وبالتالي حول هويتها. غير أنه لم يحدث - لا في بلاد الرافدين، ولا في مصر القديمة - أن وصل الأمر إلى نشأة انشقاقات داخلية. فضلاً عن أن ما تم بلورته في هذه البلاد وصنّف على أنه الشيء الخاص بهذه الحضارة في

مقابل الحضارة الغربية، الشيء الحضارى الملكى، كان يضم فى داخله دائما الحضارة والدين كوحدة واحدة غير قابلة للتجزئ. لكن الصورة عند بنى إسرائيل كانت مختلفة تماما، فقد حدث هنا - وهذا هو الشيء الفريد من نوعه الذى يحدث لأول مرة فى التاريخ - نوع من التّحديد والتّحويط، ليس فى مواجهة حضارة غربية، بل فى مواجهة الحضارة الخاصة. وقد أدّى هذا بالتّالى إلى حدوث انشطار بين الدين والحضارة والسيادة السياسية عند بنى إسرائيل<sup>(٢٩)</sup>. وهذا الانشطار كان مهما وحاسما فى الحياة الدّينية لبنى إسرائيل. فهو الذى تحوّل إلى رمز فى الشّخص الأكراتى، فى الذكرى المجازية، لحدث الخروج من أرض مصر. فمعنى الخروج من أرض مصر تحوّل إلى معنى مجازى، وأصبح يعنى الخروج من كلّ نوع من البيئات الدّنيوية المحيطة ببني إسرائيل، البيئات غير الطاهرة، الظّلمة، الدّامجة الّتى تبتلع كلّ المظاهر الدّينية فى داخلها، والّتى تنسى دائما ربّها، فالخروج من أرض مصر تحوّل بالتّالى إلى خروج من العالم كلّ. وبهذا رُسمت الحدود بين الدّنيوى من جانب والدّينى من جانب آخر. وأصبحت هذه الحدود هى العناصر المكوّنة لهذا النمط الجديد للدين.

فى العالم الذى لا يعرف الفرق بين الدين والحضارة تكون الحياة الحضارية فيه مشبعة فى كلّ مناحيها بالدين بصورة يصعب علينا تصوّرها، لدرجة أنّ كلّ عمل فى الحياة وكلّ نوع من أنواع الاتّصال يكون عمليا مرتبطا - إمّا ضمّنيا أو هراحة - بالاعتراف بالآلهة الّتى تحكم هذا المجال الذى يتصرّف الإنسان فيه. أمّا المجموعة الّتى

(٢٩) يمكننا التّحدّث من حالة مشابهة فى مصر القديمة، ولكن مع الفرق: فالسؤال المطروح هنا هو: هل من الممكن أن نعتبر الإصلاح الدّينى الذى حدث فى عهد إخناتون، والّذى كان قائما أيضا على مبدأ الوحدانية، إصلاحا كان هو الآخر موجّها ضدّ الحضارة الخاصة، الحضارة المصرية؟ وهل يمكن بالتّالى أن نقول إنّ هذا الإصلاح قد أدّى فى الحضارة المصرية القديمة إلى وجود تراكيب مشابهة لما نحن بهدده هنا؟ ربّما كان فعلا من الممكن أن تنشأ فى مصر أيضا هويّة مشابهة ذات طابع دينى بحث - كما هى الحال هنا عند بنى إسرائيل - فى إطار الحضارة الخاصة وضدّها فى الوقت نفسه. أو كان هذا الإصلاح الذى قاده إخناتون قد وجد أشياعا له خارج البيت الحاكم الذى قام به، ولو أنّه قد تواصل بالتّالى فى حركة منشقة مشابهة لما حدث عند بنى إسرائيل. كأن تكون هذه الحركة مثلا حركة عبّاد الإله نتون الواحد، على غرار حركة عبّاد الإله يهوه الواحد عند بنى إسرائيل. لكن شيئا من كلّ هذا لم يحدث فى مصر.

تصرّ على عبادة إله واحد، فإنّها تستثنى نفسها من جماعة الاتصال، وتكون نفسها كشعب مستقلّ، يكون الانتماء إليه ليس عن طريق الهجرة إلى هذا الشعب، أو عن طريق الزواج منه، أو عن طريق أية أشكال أخرى من الأشكال المألوفة لاكتساب الانتماء، وإنّما الطريق الوحيدة لهذا الانتماء هي "الهداية والتوبة" (التحوّل إلى هذا الدين)<sup>(٤٠)</sup>. فترنيمة "شيمع يا إسرائيل" أي: "اسمعوا يا بني إسرائيل: الربّ إلهنا ربّ واحد"<sup>(٤١)</sup> أصبحت بمثابة الاعتراف والولاء لهويّة، يجب أن يكون اليهوديّ مستعداً للموت من أجلها<sup>(٤٢)</sup>. التحوّل عن الدين والاعتقاد والشهادة، كلّها تعتبر مظاهر مصاحبة لهذا "السّتر العديديّ" الذي يعزل به هذا الشعب الجديد نفسه عن البيئة المحيطة به، ويعزل معه هذا النمط الجديد من الدين الذي يبدأ هنا بلورة نفسه كصورة جديدة تماماً من تثبيت المعنى وتثبيت الهوية.

هذا "السّتر" ما كان له أن يكون عالياً بهذا الشكل، وهذا "الحدّ" ما كان يمكن أن يكون مرسوماً بهذا الوضوح، لو لم يكن يسرى داخل الحضارة الواحدة "الخاصّة"؛ لأنّ أسلوب الحياة الذي يتمّ التّحديد حوله الآن - من خلال هذا "السّتر" - عليه أن يثبت نفسه أمام "الزّوتين" البديهيّ للحياة اليومية؛ ولهذا يقام هذا الأسلوب على أساس قاعدة من تشريع دينيّ واضح ومفصل، لا يحمل في ذاته أية صفة من صفات البديهيّة. إنّ من يعيش حياته طبقاً لهذه القوانين والتّشريعات، لا ينسى لحظة واحدة من هو،

(٤٠) أعيد هذا في هذه الجملة ما قاله مورثون سميث - Morton Smith \* ١٩٧٨ ، ص ٢٠ : حيث يذكر: "إنّ أيّة مجموعة تصرّ على عبادة إله واحد تجعل نفسها بهذا مجموعة عجيبة (...)" ؛ وبالتالي يكون الانتماء لهذه المجموعة مسألة تغيير في الدين وتحوّل إلى دين هذه المجموعة، وليس مسألة انتماء.

(٤١) "شيمع يا إسرائيل. أدوناي إلهي. أدوناي إله واحد - اسمعوا يا بني إسرائيل: الربّ إلهنا ربّ واحد". انظر سفر "التّثنية" ٤: ٦ . (الترجم)

(٤٢) في الأناجيل اليهوديّة وكتب الصّلوات يكتب الحرف الأخير من الكلمة الأولى (حرف العين من كلمة "شيمع" أي: اسمعوا) والحرف الأخير من الكلمة الأخيرة (حرف الهمزة من كلمة "إله" أي: واحد) في الطّباعة بحروف كبيرة. وهذان الحرفان "الكبيران"، حرف "العين" وحرف "الدالّ" يكونان كلمة "عد"، بمعنى "شاهد"، وكلمة "شاهد" هي - بالتّالي - سقى اللّغة العبريّة قريبة من كلمة "شهيد"، وهذا توصيف لحقيقة بثبتّها الإنسان اليهوديّ عن طريق موته من أجلها. للمزيد قارن: الفصل الذي يحمل عنوان: "الموت من أجل المفاهيم الوطنيّة"، في: "ه. ج. كيبينبرج - H. G. Kippenberg ، ١٩٨٦ .

وإلى أين ينتمي. فأسلوب الحياة هذا صعب لدرجة لا يمكن معها تحقيقه والتّمكن منه إلا في شكل التّعلّم المستمرّ والاستحضار الدائم له. فنحن هنا في حقيقة الأمر أمام نوع من فن احترافي لا يجيده إلا المتخصّصون وحدهم، المتخصّصون الذين لا يهتمون بشيء آخر إلا بهذا الفن<sup>(٤٣)</sup>. نحن هنا أمام "كتالوج" كامل من المحرّمات وتعاليم الطّهارة الكهنوتيّة ذات التّعقيد الشّديد. هذه التّعاليم والمقدّسات تحوّلت وأصبحت تُمثّل نواة وببّ تشريع عام. ورافق تحوّل هذه التّعاليم إلى تشريع عام تحوّل من نوع آخر - تحوّل يتمثّل في هذا المبدأ الذي سبق أن لاحظناه في كلّ الحضارات، واستطعنا أن نرصده في مصر بشكل أوضح: وهو مبدأ "التّحويط" على رجال الدّين وعزلهم عن عامّة الشعب، غير أنّ هذا "التّحويط" وهذا "العزل" اتّسعا عند بني إسرائيل وتمّ نقلهما برمتيهما على الشعب كلّّه. وتحوّل "الشعب" عند بني إسرائيل ليصبح شعباً "مقدّساً"، محاطاً بسياج، وهذا: "لأنكم" - كما يقول سفر التّثنية - "شعب مقدّس للرّبّ إلهكم الذي اختاركم له من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض"<sup>(٤٤)</sup>.

ويسبب السبب إلى بابل انتزعت هذه المجموعة الآن من سياقها الحضاري، والتي كانت تعيش معه لقرون عدّة في صراع مرير. وجمّعت هذه المجموعة "المنفيّة" صفوفها من جديد وكونت في بابل "جماعة المنفى" (جولاه)، وهذا في سياق حضاري غريب بالفعل هذه المرّة، في عزلة تامّة عن المملكة في الوطن وعن طقوس الأضحية؛ وبالتالي بعيداً عن كلّ مناسبات في مجال التفسير الديني. وفي هذه المجموعة بالتّحديد استطاعت أفكار "حركة عبادة الإله الواحد (يهوه)" أن تنتشر بصورة أوسع، وبصفة خاصّة عندما أثبتت الأحداث صحّة نبوءاتهم باللّغة والغضب، التي تنبّأت بها هذه المجموعة لبني

(٤٣) نذكر هنا بما سبق أن ساقه المؤلّف في الفصل الأوّل من هذا الكتاب من أراء حول موضوع "الذاكرة الحضاريّة" وحاملها، ومن أنّ الذاكرة الحضاريّة تمنّاج دائماً إلى "متخصّمين" وحملات ينادي بهم حفاظ وتوارث هذه الذاكرة. وهذا هو ما يعنيه المؤلّف هنا بكلمة "فنّ" و"متخصّمين". ولكن يبدو أنّ "الذاكرة الحضاريّة" عند بني إسرائيل لم تقتصر على "متخصّمين" معيّنين فيها، وإنّما أصبح كلّ الشعب هو المتخصّص والحامل لهذه الذاكرة. (المترجم)

(٤٤) سفر التّثنية ١٤ : ٢ . انظر أيضاً السّفر نفسه ١٤ : ٢١ . وكذلك أيضاً "قانون الطّهارة" في سفر اللاويين ١٩ وما بعدهما، وسفر الخروج ١٩ : ٦ . طالع أيضاً: "ف. ل. هوسفيك - F. L. Hossfeld"، في: "شرايدر" ١٩٨٧، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

إسرائيل بأنها سوف تحلّ بهم عقاباً لهم. "قال جدار" أو "السّتار" الذي ضربته هذه المجموعة حول تراثها وحول هويّتها أظهر نفسه لأوّل مرّة على أنّه جدار أو سدّ للحماية؛ وهكذا استطاعت هذه المجموعة الوحيدة من بين المجموعات اليهوديّة العديدة الأخرى التي تعرّضت للنّفى والاعتقال من قبل الآشوريّين والبابليّين أن تحتفظ بهويّتها لما يزيد عن خمسين سنة؛ حيث استطاعت هذه المجموعة أن تعود إلى فلسطين بعد تغيّر ميزان القوى في سنة ٥٢٧ ق.م.

## ٥ - إحياء التّراث عند شعوب الإمبراطوريّة الفارسيّة باعتباره سياسة ثقافيّة اتّبعها الفرس

لقد ثبتت الإمبراطوريّة الفارسيّة أقدامها في "ولاياتها"، وهذا بأن جعلت من نفسها راعياً وهامياً خاصّاً للتّراث المحليّ الخاصّ بكلّ ولاية<sup>(٤٥)</sup>. ففي مصر تمّ في عهد الاحتلال الفارسيّ تشكيل لجنة كانت مهمّتها "جمع وحصر كلّ القوانين القضائيّة، التي كانت سائدة في مصر من العصور الأولى وحتى العام الرابع والأربعين من حياة الملك أحمدس"<sup>(٤٦)</sup>. فقد تمّ تكليف شخص يدعى "نودياهورريسنا" بإصلاح وترميم "بيوت الحياة" المصريّة، وهي دور النّسّاخ الملحقة بالمعابد. وكانت "بيوت الحياة" المصريّة تعتبر أهمّ المؤسسات على الإطلاق التي كانت تحمل "التّراث" (أ. ب. للويد ١٩٨٢ ١)، ويعدّ المعبد الذي بناه ملك الفرس "داريوس الأول" في منطقة "الخارجة" بمصر أوّل مثال على

(٤٥) هذا الأسلوب اعتبره "هانز ج. كيپنبرج - Hans G. Kippenberg" مبدأ هاماً للسياسة الاستعماريّة. فقد كتب يقول: "عندما يريد المحتلون أن يجعلوا من البلدان التي احتلّوها إمبراطوريّة، فعليهم أن يجعلوا من أنفسهم حماة أو حتّى مكتشفين لتراث الشّعوب والقبائل التي أخضعوها لسيادتهم. في: كيپنبرج - Kippenberg ١٩٨٦، ١٥، مع التّفويه إلى ن. هس. جريفيميلير - J. H. Grevemeyer (ناشر) المجتمعات التقليديّة والاستعمار الأوروبي، فرانكفورت ١٩٨١، ص ١٦ - ٤٦، وانظر أيضاً: "ج. ليكليرك - G. Leclerc: الانتروبولوجيا والاستعمار، ميونيخ ١٩٧٢، قارن أيضاً: "ب. فراي/ك كوخ - K. Koch - P. Frei ١٩٨٤.

(٤٦) انظر: "ف. شبيجلبرج - F. Spiegelberg ١٩١٤، ٣٠ - ٣٢؛ وانظر أيضاً: "إ. ماير - E. Meyer ١٩١٥، ص ٣-٤ وما بعدها.



هذا النمط الجديد من المعابد، والتي كانت الزخرفة فيها لا تقتصر على تصوير "حدث العبادة" فحسب، بل كانت تدوّن في الوقت نفسه ٤١٩٠ للمجالات المعرفية المهمة . وقد انتهينا في شرحنا لهذا النمط الجديد من المعابد في مصر إلى أنه (المعبد بما يحتويه من زخارف) يعتبر تعبيراً رمزياً يدلّ على التثبيت للهوية المصرية والتراث المصري وإحاطتهما بسياج (ممثّل في جدران المعبد) يفصلهما عن العالم الخارجى. فالسيطرة الفارسية على مصر كانت تعنى إحياء التراث المصري وتدوينه؛ ولذلك فهناك أسباب مقنعة تجعلنا نعتقد أن "كتاب الموتى" على سبيل المثال قد أخذ منذ بداية هذا العصر فقط صورته الملزمة التي أصبحت "قانوناً حضارياً" خاصاً بالحضارة المصرية، وأخذ شكله النهائي المرتب حسب الحجم، وحسب ترتيب الفصول التي ورد بها إلينا. فقبل هذا كان "كتاب الموتى" يُنظر إليه على أنه نوع من "الكشف" أو "النبع"، الذي يستقى منه كل كاتب أو مؤلف بعض الأقاويل والأمثال الفردية بصورة أو بأخرى. ولم يكن الكتاب قد أخذ بعد شكله النهائي وترتيبه الذي جعله من المعالم الحضارية المصرية، وفقط منذ العصور المتأخرة من الحضارة المصرية بدأ "كتاب الموتى" يأخذ وضعيته النصية النهائية، والتي عرفت فيما بعد باسم "النسخة الوترية"، وكان النصّ مدوناً في بداية الأمر في نسخ ترجع إلى عصر الاحتلال الفارسي. وقد "ثبت" كتاب الموتى بوضعيته النصية الأخيرة "تيار التراث" الذي تكوّن حوله، وخلق بهذا ما يمكن أن نطلق عليه "قانوناً حضارياً مصرياً".

وفي الوقت نفسه تقريباً نشأ في فلسطين "القانون الحضاري العبراني" (الوضعية النصية للعهد القديم) ، ولم ينشأ هذا "القانون" في ظلّ سماح السلطات الحاكمة له (الفرس) فحسب، بل نشأ بتكليف ويأمر منهم، فكتاب "الشريعة" الخاص باليهود (وهو "سفر التثنية") الذي أحضره الكاهن "عزرا"<sup>(٤٧)</sup> معه من السبي من بابل على أسنة رماح الفرس - كما تعود الفيلسوف وعالم الدين "ياكوب تولويز" أن يقول - تمّ تطويره

(٤٧) "عزرا": أحد علماء بني إسرائيل والعراقيين بشريعة موسى (سفر التثنية) ، ومن الذين سبوا إلى بابل وعادوا إلى أرض إسرائيل بعد السبي. كان رئيساً للكنيسة في القدس أيام "أرتخشستا" ملك الفرس. وكان يعرف "بعزرا" العالم. للمزيد طالع كتاب "عزرا" في العهد القديم. (المترجم)

وتوسعته حتى أصبح "قانونا حضارياً" (٤٨). إن الشرط الأساسي لتكوين القانون الحضارى - بالمعنى الذى نقصده هنا - هو نهاية النبوة (٤٩). فلكى ينشأ قانون حضارى من أى نوع، يجب أولاً - حسبما يقول التعبير الإسلامى - قفل باب الاجتهاد (٥٠)، وهو الباب الذى تتدفق منه باستمرار المعانى الجديدة الملزمة، وعند قفل باب الاجتهاد تتجمد المعانى وتتثبت وتتوقف حالة التدفق والسيولة التى تصحب المعانى الجديدة. وهذه هى الأرضية المناسبة لنشأة القانون الحضارى. ففى مقاطعة "يهودا" التى كانت جزءاً من ولاية "بابل" الفارسية لم يكن يعد هناك مكان للنبوة (٥١)؛ حيث تفرغت هذه المقاطعة من المضامين السياسية. والسياسة هى التى تولد الاحتكاك مع "الدين". فباحتيال الفرس لهذه البلاد انتقل الثقل السياسى إلى أماكن أخرى؛ إذ من المعروف أن الأنبياء - كما كانت الحال مع أنبياء العهد القديم - يتكلمون للملك أو للشعب باسم "الإله الواحد - يهوه"، الإله الذى ظهر لموسى فى طور سيناء، لكن الآن السلطة السياسية ممثلة فى الوالى أصبحت بعيدة عن "يهودا"، وأبعد منها الملك، الذى يجلس فى بلاد فارس؛ لذا انتهى دور الأنبياء وحل محلهم علماء التؤول والتفسير، الذين قاموا بتدوين التراث وتفسيره ووضعه فى موضع القانون الحضارى.

إن تفريغ المناخ الفكرى من مضمونه السياسى الذى جرى فيه هذا العمل مشهود عليه الآن فيما يعرف بـ "كتابة الكهنة" كجزئية مكونة لثقافة بنى إسرائيل، فالتصورات التى كانت ترد عن "مملكة بنى إسرائيل الشرعية" والتوقعات الخاصة بتخليص شعب

(٤٨) كان اللقب الفارسى الذى يحمله "مزدا" يعنى: كاتب شريعة رب السماوات، يعتقد "ه. ه. شيدر - H. H. Schaeder" ١٩٣٠ أن "مزدا" كان وزيراً فارسياً ومفوضاً خاصاً من قبل الإمبراطورية الفارسية للشئون اليهودية.

(٤٩) انظر: "ج. بليكينسوب - J. Blenkinsopp" ١٩٧٧، وأيضاً: "ب. لانج - B. Lang" ١٩٨٦، قارن أيضاً: "س. ز. لايمان - S. Z. Leiman" ١٩٧٦.

(٥٠) المقصود بالتعبير الإسلامى ليس هو "قفل باب النبوة"، بل قفل باب البحث المستقل ووجود الأحكام الذى يستند إلى الاجتهاد الخاص. قارن: "ت. ناجل - T. Nagel" ١٩٨٨، ٩ وما بعدها.

(٥١) المقصود بالأنبياء: أنبياء العهد القديم من أول "إشعيا" إلى "ملاخى"، وهو القسم الرابع من العهد القديم. للمزيد حول هذا الموضوع قارن: العهد القديم "إشعيا" وما بعده. (المترجم)

إسرائيل، والتي كانت تلعب دوراً رئيسياً في تراث "الأنبياء" في العهد القديم، وفي تراث "سفر التثنية" بشكل أخص - كل هذه الأشياء والتصورات لم يعد لها تقريباً وجود هنا<sup>(٥٢)</sup>، وأصبح الدين القائم على مبدأ "التوحيد" والذي أسست له حركة "عباد الإله الواحد (يهوه)" كحضارة مضادة لما كان موجوداً عند بني إسرائيل من تعدد في الآلهة في مرحلة ما قبل السبى (مملكة آل داود) ، هذا الدين تحول الآن من حضارة مضادة - بمفهوم آنذاك - إلى حضارة داخلية تعيش داخل المحيط الكبير للمملكة الفارسية، مثلها في هذا مثل بقية الحضارات الدينية المنتشرة في ربوع هذه المملكة الضخمة، وكانت وظيفة هذه الحضارة الدينية الداخلية لبني إسرائيل هي الاهتمام بطهارة الحياة ونقاوة الشريعة والتفسير<sup>(٥٣)</sup> ومساعدة السلطة العليا - سلطة الاحتلال الفارسية - في الحفاظ على سير الأعمال الدينية وانتظامها.

إن عملية تفريغ الحياة العامة من المضامين السياسية قد بدأت في العصر الفارسي في الانتشار في كل أرجاء الإمبراطورية : ففي مصر وبلاد بابل نلاحظ في ذلك الوقت أنه كان هناك اتجاه نحو "جعل الحضارة دينية كهنوتية"، وتفريغها بالتالي من مضامينها السياسية، فبدلاً من الموظف الكاتب انتقلت الحضارة الآن إلى الكاهن الكاتب؛ باعتبار أن الكاهن أصبح الآن هو الشخص الممثل لهذه الحضارة والحامل لها، وفي إسرائيل انتقلت الحضارة من النبي إلى عالم الكتاب. غير أن إسرائيل تمثل في هذا الاتجاه استثناء فريداً؛ وهو أن الدين هنا قد بقي - وهذا بالرغم من التحولات والتغيرات في أنوار حاملي الحضارة الدينية - يمثل البديل الحقيقي للهوية الجماعية والاساس الوحيد الذي تقوم عليه هذه الهوية : بمعنى أن الدين هنا قد تثبت

(٥٢) أستند في هذا الرأي إلى الأحاديث التي أجريتها مع المتخصص في العهد القديم السيد الأستاذ ج. كهر. ماخولتز - G. Chr. Macholz، والذي قدّم لي الكثير من الإرشادات الجيدة حول هذا الموضوع.

(٥٣) من المعروف أن مبدأ الطهارة بالمعنى الجسدي والمعنوي يلعب دوراً رئيسياً في الديانة اليهودية. فالإنسان لابد أن يكون في حالة طهارة دائمة ليتصل بالرب. ويصبح الإنسان نجساً عندما يأكل بعض الأطعمة أو يلمس بعض الأشياء أو يصاب ببعض الأمراض. أما من الناحية الأدبية فيصبح الإنسان نجساً عندما يتجاوز الوصايا ومتطلبات الرب. وكان الكهنة يطهرون الأشخاص والأمكنة والأواني، فيمارسون طقوس التطهير المحددة لهذا الغرض. (المترجم)

في شكل هوية جماعية لشعب إسرائيل، وتم تخصيصه وتكييفه حتى أصبح يقدم البديل الحقيقي للهوية الجماعية للشعب. هنا في إسرائيل وحدها نشأ شعب صاغ الحدود التي تفصله عن الخارج، وصاغ الارتباط الذي يجمع أواصره في الداخل بعيدا كل البعد عن أية روابط سياسية أو روابط بأرض معينة، وكان معياره الوحيد في هذا هو ارتباطه بكتاب الشريعة والأنبياء<sup>(٥٤)</sup>.

ولكن حدث بعد فترة من الزمن أن دخلت السياسة في مضامين هذه الهوية الدينية لشعب إسرائيل. وعلى أثر هذا تسييس هذا المفهوم وتسييس معه التعريف الذاتي لهذا الشعب في العصور المتأخرة - بصفة خاصة - وحدث هذا بالتحديد عندما حاولت السلطة الحاكمة في ذلك الوقت (اليونان والرومان) التدخل لتغيير أسلوب حياة شعب الله المقدس (شعب إسرائيل) بالقوة؛ فهذا التدخل السياسي من قبل السلطات الحاكمة في حياة الشعب أدى إلى تسييس الهوية الدينية الخاصة به، وكانت أول وأكبر حالة مروعة من هذا النوع هي محاولات نشر فكر وأساليب الحضارة الهيلينية بالقوة عند بني إسرائيل، وفرض هذا النمط الفكري والحضاري عليهم، وكان هذا في عهد الملك أنطيوخوس الرابع إيفانيس<sup>(٥٥)</sup>؛ حيث قام ببناء مدرسة هيلينية في مدينة القدس وأنشأ العديد من المؤسسات الهيلينية في البلاد، وقد أدت هذه الإجراءات

(٥٤) المقصود بالحدود التي تفصل هذا الشعب عن الخارج هو: ليس الفصل هنا بمعنى الفصل عن طريق الحدود الأرضية، وإنما بمعنى الرمزية المضاربة، وهي الحدود المضاربة الرمزية الفاصلة بين الشعوب، وهي رمزية أسلوب الحياة وطريقة التصرف. وتم هذا عند بني إسرائيل عن طريق شرائع وقوانين معينة تلقى حجر عثرة في الاتصال مع الشعوب الذين لا ينتمون إلى هذا الشعب، وهذا مثل: راحة يوم السبت، منع الزواج من غير اليهود، تحريم الميوانات والنباتات التي تعيش من الطعام نفسه وهكذا. والارتباط في الداخل يكون من خلال التركيز على هوية الانتماء والتبعية للشعب كما يظهر هذا في العديد من الأوصاف الجديدة التي أطلقها هذا الشعب على نفسه، مثل جماعة المنقى - بني هاجولاه، والياقون - رجال العهد، والاجتماع (كحال) والجماعة، والبيعة إلى آخره... قارن: إ. ب. ساندروز - E. P. Sanders ١٩٨١، وأيضا: ج. شراينر - J. Schreiner ١٩٨٧.

(٥٥) أنطيوخوس الرابع إيفانيس - Antiochus IV. Epiphanes: ملك يوناني تولّى في ١٧٥-١٩٤، كان معروفًا باهتمامه وتعمّبه الشديد للفكر الهيليني، أدّى نشره الهيلينية بالقوة بين شعوب فلسطين إلى قيام حرب المكابيين وثورات اليهود. مات في إحدى الغزوات إلى بلاد فارس. (المترجم)

إلى انتفاض بني إسرائيل واشتعال ثورة "المكابيين" ضدّه<sup>(٥٦)</sup> وفي سياق هذا الصراع الحضاري بين الحضارتين: (الهيلينية اليونانية من جانب، واليهودية الدينية من جانب آخر) تكونت هذه المواجهة التاريخية المعروفة باسم "إيودياس: أي اليهودية" وهيلينيزموس: أي الهيلينية، والتي أصبحت برنامجاً فكرياً لهذا الصراع الحضاري (قارن: المكابيون ٢ . ٢١، وقارن أيضاً: إ. فيل/ ك. أوريكس ١٩٨٦). فبنشوء هذه المواجهة تحدت معها - ولأول مرة - بشكل واضح الهوية اليهودية، وفهمت من الآن فصاعداً على أنها تمثل أسلوب حياة يستمد مشروعيتها من الدين في المقام الأول، بل ويتأسس عليه<sup>(٥٧)</sup>، وتمّ طبقاً لهذا وسم "الهيلينية" التي تمثل نمط الحياة غير اليهودي بأنها "الوثنية" مطلقاً<sup>(٥٨)</sup>، وفي عهد الرومان تكرّرت مع اليهود مواجهات عنيفة من هذا النوع، وساعدت في تقوية التكوين "الدينامو أسطوري"<sup>(٥٩)</sup> للتطلعات السياسية الخاصة بهم، وتمّ التعبير عن هذا في شكل تصورات دينية عن نهاية العالم وفي شكل فكر "الخلاص والإنقاذ في نهاية العالم"<sup>(٦٠)</sup>. ولقد منذ مدم الهيكل في سنة ٧٠ بعد الميلاد، وعلى الأخص منذ القضاء على ثورة

(٥٦) "المكابيون - Makkabaeer": جنس من كهنة وملوك اليهود، يعود اسمهم إلى "يهوذا المكاني" من سلالة "الهاشمونيين"، وهم حكام مملكة "يهوذا". وقد مات "يهوذا المكابي" في حربه ضد أنطيوخوس الرابع إيفانيس بسبب نشر "الهيلينية". (المترجم)

(٥٧) قارن هنا: م. هينجل - M. Hengel ٢ ، ١٩٧٢ وأيضاً: ١٩٧٦. وهناك رأي آخر في هذه النقطة يتبناه ف. ميلر - F. Millar ١٩٧٨ .

(٥٨) حول نشأة هذه المواجهة انظر: ك. كولبي - C. Colpe 1986 . قارن أيضاً: ج. دبلنج - G. Dellling ١٩٨٧ .

(٥٩) حول مصطلح "الديناميكية الأسطورية" قارن ما سبق من شرح له في موضعه في الفصل الأول. وقد قلنا إننا رأينا ترجمة المصطلح الألماني "Mythomotorik" بـ "الديناميكية الأسطورية"، وقد شرحنا هذا في موضعه، فراجع. (المترجم)

(٦٠) انظر: م. ستون - M. Stone ١٩٨٤ و د. هيلهولم - D. Hellholm ١٩٨٢ . فيما يتعلق بالجانب السياسي قارن: ب. فيدال - Naquet P. Vidal ١٩٨١، ١٧-٤٢ (المؤلف). المقصود من فكرة "الخلاص" هو "اليهودية التخليصية"، أو التي تعتمد على فكرة وجود "مخلص" يوم القيامة، كما هي الحال في "المسيحية". (المترجم)

بار كوخباه<sup>(٦١)</sup> في عهد الملك هادريانوس<sup>(٦٢)</sup> في سنة ١٣٥ بعد الميلاد، بدأ اتّجاه يهودية الأحياء في الانتشار، وهو ذلك الاتجاه المعروف عنه بقّاه غير سياسى وغير تعصبى. نخلص من هذا العرض إلى أنّ تاريخ هذه العملية الّتى تكوّنت في نهايتها قانونية ووضعية الإنجيل العبرانى وهوية يهودية الأحياء هو عبارة عن سلسلة من المواجهات الّتى تواصلت في تركيبية الآثار الثقيلة حول قصّة الخروج باعتبارها الشّخص الذاكراتى المركزى والمعنى المجازى الرئيسى من معانى الذّكرى عند بني إسرائيل، ويمكن توضيح هذه المواجهات المختلفة وعلاقتها بقصّة الخروج على اعتبار أنّ هذه شّخصا من شخوص الذّكرى الرئيسة على النحو التّالى:

### شخوص الذّكرى الخاصّة بالمواجهة<sup>(٦٣)</sup>

#### المواجهات التّاريخية

مصر (كرمز لقصّة الخروج)      إسرائيل (كرمز إلى شعب الله المختار)  
تأسيس شعب الله المختار من خلال نبية  
موسى

(٦١) ثورة بار كوخباه - Bar-Kochbah هي ثورة قادما يهود فلسطين ضدّ الرومان في ١٣٢-١٣٥ بعد الميلاد. وتنسب إلى بار كوخباه، أحد أبطال اليهود في هذه الثورة. واسمه الحقيقي هو شيمون بن كوسيبه، وقد قتل في معركة بيطار بالقرب من القدس في ١٣٥. وثورة بار كوخباه تمكّنت من إهباط محاولة القيصر الرومانى هادريانوس (١١٧-١٣٨) لتحويل مدينة القدس إلى مقاطعة رومانية وتحويل المعبد اليهودى الذى حطّمه القيصر تيتوس إلى معبد هيلينى للإله جوبيتر. وبعد تحرير القدس من أيدي الرومان تحول بار كوخباه إلى مخلص بالنسبة لليهود، وحكم ثلاث سنوات في يهوذا، ولكنه مات على أيدي الرومان. (المترجم)

(٦٢) القيصر الرومانى هادريانوس (١١٧-١٣٨). كان واليا على سوريا وما جاورها قبل أن يصبح قيصرا. (المترجم)

(٦٣) هنا تتحوّل هذه المواجهات إلى معان مجازية، وتتحوّل في الذاكرة إلى صورة لهذه المعاني؛ بحيث تصبح المواجهة ليست بالمعنى الحقيقي التاريخى بل بالمعنى الرّمزى المجازى. فمثلا مصر في إطار حدث الخروج تحولت في ذاكرة بني إسرائيل إلى رمزية عامّة وشاملة، يقصد بها كلّ مكان يحمل هذا المعنى بالنسبة لهم. وهذا الانتقال من الحقيقة إلى المجاز هو العنصر الأساسى المكوّن للذاكرة الإسرانيّة. هو المحرك لديناميكية الأسطورية لهذا الشعب. (المترجم)

عبدة العجل الذهبى (كرمز لضلال  
بنى إسرائيل

وحيدهم عن الحق، وهم الذين استبطنوا  
نزول موسى من الجبل، فعبثوا العجل) .

اللاويون (كرمز للاستقامة والامتنال  
لأوامر الله،

واللاويون هم بنو هارون الموكله إليهم  
خدمة المعبد، ولكن شعب إسرائيل قد  
ضلّ على أيديهم، فى سياق قصّة  
العجل) (قارن: سفر الخروج ٣٢) .

سكّان الأرض (وهم سكّان أرض  
فلسطين الأصليين، الذين قدم  
بنو إسرائيل عليهم، كرمز للشئ الآخر،  
كرمز لما هو ليس يهودياً وليس  
إسرائيلياً، وسكّان الأرض الأصليون  
هم: الأموريون والكنعانيون والحيثيون  
والغززيون والحويتون واليبوسيين) .

المستقدمون أو المهاجرون (وهم بنو  
إسرائيل، الذين حلّوا بهذه الأرض، كرمز  
لتحقيق وعد الله لهم، الذى وعدهم بها  
(شعب الله المختار)، ومن هنا وردت  
النوامى والقوانين التى تحرّم التعامل مع  
الشعوب المجاورة الأخرى، شعوب أرض  
كنعان؛ منها: عدم إبرام أى عهد معهم،  
وعدم الاختلاط بهم. ومن هنا نقرأ فى  
سفر الخروج: "لا تعاهدوا سكّان الأرض  
التي أنتم سائرون إليها، لتلا يكون ذلك  
شركا لكم، بل اهدموا مذابحهم، وحطّموا  
أصنامهم، واقطعوا غاباتهم المقدسة  
لألهتهم" (خروج، ٢٤، ١٣) (٦٤) .

(٦٤) عدم التعامل مع الشعوب الأخرى وعدم الاختلاط بهم، هذه رمزية إسرائيلية (amixia) هرفت أولاً  
عند كتاب العصر القديم، واستخدمت كمصطلح، انظر: "ديلنج - Delling"، سبق ذكره، ص ١٥ وما بعدها.  
فى الاستعمال اللغوى الوارد فى التوراة يتم تمييز "تحرّم التعامل مع سكّان الأرض" بـ "بغيرة" الإله على بنى  
إسرائيل: حتى لا ينقلبوا إلى عبادة آلهة أخرى. غير أن مبدأ "عدم التعامل مع الشعوب الأخرى" الذى يطبقه  
اليهود كان يعترض عليه فى العصر القديم بلّغه يتضمن معنى "احقار البشر الآخرين وكراميتهم" (قارن:  
"فيلون - Philon"، 141، وقارن أيضاً: "ديودور - Diodo"، مراجع، ٢٤، ١، ٢، ٤، ٢٠، ٤. انظر أيضاً:  
"يوسيفوس فيلافيوس - Phil. Josephus"، ٢، ٢٩١، وأيضاً: "ديلنج، مرجع سابق ١٥ - ١٨  
و ج. ن. سيفنستر - J. N. Sevenster"، ١٩٧٥).

مملكة آل داود التي تميزت برغبتها في الاندماج مع الديانات والحضارات الأخرى في أرض كنعان: كانت هذه المملكة على استعداد لقبول والاندماج مع الديانات الأخرى، من هنا نشأت طقوس وعبادات الأديان المختلطة: كرمز للدين الإسرائيلي المنفتح .

فترة الأنبياء (أنبياء بني إسرائيل، كتّيار مضاد لمملكة آل داود المنفتحة) حركات الإصلاح الرأبديكالية كرد فعل على الممارسات الدينية المفتوحة في عهد المملكة الداودية، تمتعت هذه الاتجاهات الرأبديكالية في حركة عبادة الإله الواحد (يهوه) المنشقة عن المجتمع الديني آنذاك، نشأة ما يمكن أن نطلق عليه اسم المعارضة الداخلية .

الضغط الآشوري على بني إسرائيل الهادف إلى إدماجهم في المملكة الآشورية، بصفة خاصة بعد احتلال الآشوريين للمملكة الشمالية (السامرة) وتحويل مملكة إسرائيل الشمالية إلى ولاية آشورية.

مقاومة مملكة إسرائيل لهذا الضغط الآشوري واتحاد كل فصائل الشعب في مقاومة هذا الضغط المتزايد، نشأة ما يمكن أن نسميه بالمعارضة الخارجية

حضارة بابل الغربية، وكان هذا بعد احتلال ملك بابل نبوخذنصر للمملكة الجنوبية (مملكة يهوذا) وسقوط أورشليم، ثم سبي الشعب إلى بابل .

جماعة المنفى (جماعة بني إسرائيل الذين تكونوا في السبي) وقد استطاعت هذه الجماعة أن تحفظ تراث وهوية شعب إسرائيل، بالرغم من حياتهم في إطار حضاري غريب تماما .

عمها أريس: الجماعة التي تمكنت من البقاء في الأرض، ولم تكن من بين المسبيين إلى بابل، ولم تتغير تصوراتهم الدينية أو الحضارية، ولم يعيشوا تغريبا حضاريا .

بني هاجسولاه: العائدون من السبي (ومعهم تجاريهم ومعهم أيضا تصوراتهم الخاصة عن الدين والحضارة، بعد أن مروا بمرحلة السبي) .



شعب "يهودا" (المملكة الجنوبية، اليهود جماعة المنفى أو "السبي" إلى بابل<sup>(٦٦)</sup> اليدايزموس" (اليهودية) كبرنامج ديني فكري حضاري مضاد للهيلينية، كصورة ذاكرية خاصة بشعب إسرائيل، قائمة على مبدأ "الدينمو إسطورية"، كرد فعل على هذا الشيء الغريب القادم من الخارج، والذي يسعى إلى فرض نفسه بالقوة.

الفريزيون<sup>(٦٧)</sup>، وهم المتشددون الحرفيون، يؤمنون بحرفية وقسسية الكلمة، ويعتقدون أيضا في التراث الشفوي للتوراة ومن بينهم حركات يهودية متشددة، وهم اليهود المتعصبون.

يهودية الشتات والنية.

أهل السامرة (المملكة الشمالية، مملكة بني إسرائيل)<sup>(٦٨)</sup> جماعة المنفى في مصر (قوم إسرائيل في مصر) الهلينييزموس" (الهيلينية، فكر الحضارة الهلينية الذي حاول أنطيوخوس الرابع نشره بين شعب إسرائيل، ولكن المقصود هنا أيضا "الهلينيزم" كبرنامج فكري حضاري، كصورة مجازية ذاكرية، كشخص من شخوص الذكرى مضاد لبني إسرائيل).

الصدوقيون (رجال الدين من الكهنة وعلماء المعبد، السلطة الدينية الرسمية، لا يعترفون إلا بالتراث التوراتي المكتوب، لا يؤمنون بالحكايات التوراتية الشفوية).

هضارات غريبة متعاقبة على بني إسرائيل -

(٦٥) أهل السامرة أو السامريون (بالمصرية: كوتيم) يعرفون أنفسهم على أنهم أبناء القبائل الشمالية لإسرائيل. وهم يؤمنون بالتوراة فقط على أنها كلام الله. أما رسائل الأنبياء وسير القديسين فلا يؤمنون بها على أنها كلمة الله؛ ولذا يعتبرون في نظر الشعوب والفصائل اليهودية الأخرى "ملاحدة".

(٦٦) أشار ب. ي. ديبير - B. J. Diebner \* ١٩٩١ ، ص. ١٣ وما بعدها إلى جبهة الصراع هذه، أوجه الصلة بين مصر وبابل في هذا الاتجاه.

(٦٧) كانت جبهة الصراع بين الصدوقيين والفريزيين تدور بين علماء الكتاب المتخصصين من رجال الدين (وهو الصدوقيين) وبين حركة كان يقودها بعض عامة المتدينين الذين كانوا ينادون بالتطبيق العرفي للتوراة على أسلوب الحياة (وهو الفريزيين). وكان الفريزيون يصرون ليس فقط على اتباع التوراة - وهي كلمة الله المصدقة من عنده - بل كانوا يصرون أيضا على اتباع التراث الذي تجمع حول تفسيرها والذي قاموا بحفظه والاعتناء به. وهم كانوا يرجعون هذا التراث في سلسلة متصلة من الرواة والأنساب حتى الوصول إلى وحى سيناء، وحى إله بني إسرائيل "يهوه" إلى النبي موسى. ومن هذا التراث الروائي للتوراة المتعلل في تسلسل الرواة والتحقق من أنسابهم نشأ ما عرف بعد في يهودية الأحياء "يعلم التوراة الشفوية"، بوصفها وحى ثان يستمد تشكلا من وحى سيناء وتطور عبر الآلاف من السنين. أما الصدوقيون فهم على العكس من ذلك ينفون السلطة الدينية لهذا التراث الشفاهي الخاص بالتوراة. للمزيد حول هذا الموضوع، قارن: لوترباخ - Lauterbach \* ١٩١٣ .

إنَّ العنصر الثَّابت والحاسم - فى الوقت نفسه - فى هذه السَّلسلة من المواجهات المختلفة الَّتى سار فيها وتكوَّن من خلالها تاريخ بنى إسرائيل هو الارتباط بين المعارضة الخارجيّة والمعارضة الدَّاخلية. وهذا الارتباط أصبح جزءاً لا يتجزأ من هذا التَّاريخ وتأسَّك فيه منذ بداية التَّراث الخاصِّ بقصة "الخروج"، فالمعارضة الخارجيّة فى قصة "الخروج" كانت تتمثَّل فى المصريين، باعتبار أنَّهم هم الَّذين كانوا يلاحقون بنى إسرائيل، ولكن كانت هناك من بين بنى إسرائيل أنفسهم معارضة دَاخلية أيضاً. فبتأسيس شعب الله المقدَّس، منذ الخروج من مصر، لم يمت فقط العديد من المصريين (سواء كان ذلك أثناء وقوع "الضَّربات العشر" الَّتى عاقب الله بها المصريين، أم بإغراقهم فى الماء أثناء مطاردتهم لبنى إسرائيل)، وإنَّما هلك أيضاً الكثير من بنى إسرائيل أنفسهم بسبب ضلالهم وإصرارهم على غيِّهم، وكان عقابهم من الله عظيماً. وهذا يوضِّح لنا أمراً غاية فى الأهمية، هو: أنَّه منذ بداية تأسيس هذا الشعب كانت تعتبر قضية الانتماء له والانتماء لدينه ولحضارته ليست فقط مجرد قضية انتماء بالدِّم أو انتماء بالنسب والمنشأ؛ أى أنَّه ليس مجرد حقوق فطرية يكتسبها الإنسان بمجرد ولادته، وكونه ابناً من أبناء بنى إسرائيل، فالمسألة ليست كذلك؛ إذ يوجد منذ البداية فرق واضح بين الهوية العرقية والهوية الدِّينية، بين أن يولد المرء فى بنى إسرائيل وبين أن يكون جزءاً من الهوية الدِّينية لهذا الشعب، بتمبير آخر: هناك فرق بين "إسرائيل" من جانب وبين "إسرائيل الحقيقية" من جانب آخر. وبهذه الطَّريقة تحوَّل كلُّ التَّراث المتداول حول قصة "الخروج" إلى صورة تذكَّرية مجازية، يمكن أن نقرأ من خلالها كلَّ المواجهات التَّاريخية الَّتى تعرَّض لها شعب إسرائيل: سواء مع الحضارات الأجنبية الَّتى تبدَّلت عليه - مثل حضارات الآشوريين والبابليين والفرس واليونان والرومان إلى آخره، أم مع مجموعات من داخل الشعب نفسه - مثل أغلب مجموعات الشعب الَّتى كانت تجنح دائماً للاندماج مع الحضارات الأخرى. ولا تزال حتَّى اليوم مثل هذه القراءة لتاريخ بنى إسرائيل ممكنة.

إنَّ التَّأكيد على مبدأ الطَّهارة فى اليهودية - بمفهوم أنَّها شىء حدودى فاصل بين اليهودى وغيره - أمر واضح، والطَّهارة لا تفصل بين اليهودى وغير اليهودى فحسب،

وإنما تفصل أيضا بين الشعب اليهودي وبعضه، فهي ليست موجهة إلى الشعب اليهودي ككل، وفقط، بل هي موجهة أيضا إلى "روح" الإنسان اليهودي في صدره. فالتعاليم الخاصة بعدم الاختلاط بسكان الأرض الأصليين ما كانت لتكون بهذا الوضوح، وأوامر "طردهم" وإخراجهم من بلادهم ما كانت لتكون بهذه القسوة<sup>(٦٨)</sup>، لو لم تكن هذه التعاليم موجهة ضد الفيروس الكنعاني في صدور بني إسرائيل أنفسهم، لو لم تكن موجهة ضد الإغراء الكنعاني في نفس بني إسرائيل. "فالكنعاني في النفس" هو الشيء الذي تدور حوله كل هذه التعاليم الخاصة بعدم الاختلاط، فكل الأيدلوجية التي ترتبط بفصل بني إسرائيل وبوضع الحدود بينهم وبين الشعوب الأخرى تصل ذروتها في الرمزية التي يعنها الزواج عند بني إسرائيل، وفي معنى تحريم الزنا والغواية، "الكفر" عند بني إسرائيل معناه اتباع الغواية والوقوع فريسة للإغراء، والشيء الذي يحفز عملية الفصل ووضع الحدود مع الشعوب الأخرى وتخصيص بني إسرائيل بهذه الطريقة هو الخوف من اتباع الغواية. فالخوف من الغواية والفي في داخل الإنسان اليهودي يقابله على الجانب الآخر "غيره" الإله "يهوه"، رب بني إسرائيل، الذي يريد أن يضم شعبه ويحتضنه ويحميه، كما يضم الزوج الشرقي أسرته ويحتضنها<sup>(٦٩)</sup>، ولكن طاقات العنف الكامنة في هذه الصورة التذكيرية المجازية، وإمكانية تحولها إلى عنف حقيقي على أرض الواقع، لم يحدث أبدا - وهذا ما نريد أن نؤكد عليه هنا بوضوح - أن كانت ذات تأثير أو عبرت عن نفسها على أرض الواقع، لا في الحركات الدينية "الموحدة" عند بني إسرائيل، ولا حتى في اليهودية نفسها، ولكنها لعبت دورا في الحركات الانفصالية عند بني إسرائيل، وحركات التحرر، وعلى وجه الخصوص في حركات أخذ الأرض. وهذه كلها حركات استممت في المصير

(٦٨) انظر سفر الخروج ١٢: ٣٤ "ما أنا أطرد من أمامكم الأموريين والكنعانيين والحيثيين والفرزيين والحيثيين واليبوسيين". (المترجم)

(٦٩) في هذا المعنى نقرأ في "سفر التثنية مثلا: "... لا تسجد لها (للالهة الأخرى دون الرب) ولا تعبدما: لأنني أنا الرب إلهك إله غير، التثنية، ١٠: ٥. (المترجم)

التالية هويتها وصورتها الذاتية وشرعية وجودها من هذه الصورة المجازية الذكرى التي تعنى عدم الاختلاط بالآخرين وطردهم وإخراجهم من ديارهم، تماما كما حدث تقريبا مع المهاجرين البروتستانت المتشددين إلى أمريكا الشمالية ومع "البور" الذين نزحوا إلى جنوب أفريقيا<sup>(٧٠)</sup>.

## II. الذين بوصفه صورة من صور الذكرى: سفر التثنية<sup>(٧١)</sup>

### كنسق من نسق فن تقوية الذكرى الحضارية

إن الفصل التالي من دراستنا حول قضية الذاكرة الحضارية يعتبر نوعا من أنواع المجازفة؛ ولذا فنحن بحاجة أن نسبق كلامنا عن موضوع هذا الفصل ببعض الإيضاحات التي تبرر تعرضنا لهذا المبحث، فنحن نريد في مبحثنا هنا أن نقرأ واحدا من النصوص الأساسية في الدين اليهودي والدين المسيحي على حد سواء من منظور حضاري نظري بحت، بعيدا كل البعد عن تاريخ الأديان وعن علوم اللاهوت، فسوف ينصب اهتمامنا هنا على الكتاب الخامس من كتب "موسى"، وهو "سفر التثنية"، باعتباره نصا مؤسسا لنمط من أنماط "فن تقوية الذاكرة" الجماعي، لم يسبق للعالم القديم أن شهد مثل هذا من قبل، فهذا النمط الذاكراتي الذي يقدمه لنا "سفر التثنية" يعتبر شيئا فريدا في نوعه، يعرفه العالم القديم لأول مرة، كما أنه يؤسس في الوقت نفسه مع ظهور صورة جديدة من الدين لصورة جديدة أيضا للهوية وللذكرى الحضارية.

(٧٠) هذه الحركات والتغيرات كانت تستند في أيديولوجيتها وفي صورتها الذاتية عن نفسها إلى وضع الحدود بينها وبين الآخرين وعدم الاختلاط بهم، وطردهم من ديارهم وحتى استخدام مبدأ القوة معهم. وهذا هو ما حدث بالضبط مع بني إسرائيل وسكان الأرض الأصليين، ومع سكان أمريكا والهنود ومع "البور" (الببيض الذين نزحوا إلى جنوب أفريقيا) والسود. ولا زالت تعدت حالات مشابهة كثيرة لهذا في كل أرجاء العالم. (المترجم)

(٧١) سفر "التثنية" هو الكتاب الخامس من كتب "موسى"، وهو كتاب "الشريعة والقوانين" بالنسبة لبني إسرائيل. وهو أساس الدين الإسرائيلي: لذا فإن حضارة بني إسرائيل تتمحور جميعها حول هذا الكتاب وتعاليمه. والكتاب أنزله الرب "يهوه"، إله بني إسرائيل - كما يسمي عندهم - على نبيه موسى في طور سيناء. ونظرا للأهمية الحضارية - وليست فقط الأهمية الدينية - لهذا الكتاب، فقد أفرد المؤلف له فصلا خاصا به. ولكنه يبحث هنا من وجهة النظر الحضارية البحتة، كما سيظهر من هذا العرض. (المترجم)

إننا إذا نظرنا لهذا الدين الجديد من منظور نظرية الذاكرة الحضارية ؛ فسوف نجد أن الجديد في هذا الدين ليس هو المضمون (ليست فكرة الوجدانية وتحريم الشوك بالإله الواحد) ، بل الجديد يكمن في الشكل الذي جاء فيه هذا الدين. فهذا الدين يكون إطارا عاما شاملا يجمع في داخله كل شيء، ويجعل من الممكن أن يحل في بعض الأحوال محل الأطر "الطبيعية" للذاكرة الحضارية والجماعية عند بني إسرائيل، والتي كانت قائمة بالفعل، فالإطار الذي رسمه هذا الدين حول شعب إسرائيل والسياس الذي ضربه حولهم جعل من الأطر الموجودة بالفعل أشياء غير ضرورية، بل ومن الممكن الاستغناء عنها في بعض الأحوال، وهذه الأطر التي كانت موجودة بالفعل هي: المملكة (مملكة بني إسرائيل) الهيكل، الأرض، على اعتبار أن هذه الأشياء تعتبر مؤسسات وصوراً وأشكالاً رمزية تظهر فيها الذاكرة الحضارية لهذا الشعب؛ ولذلك فهي بمثابة "المثبات الطبيعية" لهذه الذاكرة، بتعبير آخر: بمثابة الأطر لهذه الذاكرة والدعائم الخارجية لها، لكن الآن بفضل الدين الجديد وبفضل هذا "الفن" الجديد "لتقوية الذاكرة" الذي أتى به هذا الدين انتقلت كل هذه الأماكن من الخارج إلى الداخل، من العالم الخارجي إلى دوائر النفس، تحولت من أماكن جغرافية محسوسة إلى صور فكرية وخيالية تعيش في الرأس. وبهذا نشأت في الروس إسرائيل فكرية، إسرائيل كفكرة وكتصور. هذه الصورة الفكرية يتم استحضارها دائما، كلما اجتمعت مجموعة من بني إسرائيل في أي مكان في العالم، وهم يجدون دائما ذكرى هذه الصورة، كلما تدارسوا نصوصهم المقدسة، فقرة النصوص المقدسة هي نوع من استحضار وتذكر هذه الصورة الفكرية عن إسرائيل. وقد شرحنا في المقطع السابق من هذا الفصل عملية تحول إسرائيل هذه إلى فكرة وتصور، إلى صورة داخلية، ولكن من المنظور الخارجي، ووصفناها على أنها عملية ناتجة عن التدوين الكتابي وعن تكوين القانون النصي الحضاري الخاص ببني إسرائيل، وقد حاولنا أن نضع عملية تحول إسرائيل إلى فكرة وتصور في موضعها داخل سياق التاريخ الاجتماعي والسياسي لإسرائيل نفسها، مستخدمين في هذا وسائل إعادة قراءة وتركيب التاريخ، وكان هذا كله هو المنظور الخارجي لهذه العملية. أما المنظور الداخلي - وهذا هو الأهم - فتقدمه لنا النصوص الدينية: فنصوص العهد القديم تلقي الضوء على هذه العملية من الداخل،

ومن بين هذه النصوص يعتبر "سفر التثنية" أكثرها تعبيراً بشكل صريح عن هذه العملية، "فسفر التثنية" يطور فناً من فنون التذكّر يعتمد على الفصل الواضح بين الهوية من جانب وبين الأرض الموعودة من جانب آخر، فالشيء الذي يريد "سفر التثنية" أن يركّز عليه هو خلق القدرة عند شعب إسرائيل بحيث يستطيع هذا الشعب وهو لا يزال يعيش في "أرض المعاد" أن يتذكّر أيضاً الروابط والعهد التي قطعها على نفسه خارج "الأرض" والتي كان مكانها في تاريخ وقعت أحداثه في أرض أخرى غير "أرض المعاد"، هذه الأماكن "الخارجية" هي: مصر - سيناء - البرية - أرض موآب، فالأطر الحقيقية المؤسسة للذكرى هنا تقع خارج "الأرض المقدسة". فتاريخ بني إسرائيل وقع كلّ في أطر "أرضية" غريبة وبعيدة، فهو بهذا المعنى "تاريخ خارجي"، وبهذا المنظور فقد أسس "سفر التثنية" لنوع من "فن التذكّر"، يمكن من خلاله لشعب إسرائيل أن يتذكّر "إسرائيل" وهو خارج "إسرائيل"، وهذا يعني، إذا ترجمنا هذه الأفكار إلى أماكن تاريخية بالمعنى الحقيقي: ألا ينسى هذا الشعب "أورشليم"، حتّى أثناء وجوده في المنفى في بابل (الفصل ١٢٧ . ٥) (٧٦). إن من يستطيع أن يذكر مصر وسيناء وشفاء التجوال في البرية وهو في إسرائيل، يمكنه أيضاً أن يحتفظ بصورة إسرائيل وهو في المنفى في بابل.

إنّ علم لاهوت العهد القديم متفق - فيما بينه - على أنّ "سفر التثنية" يعتبر بمثابة "البيان أو المانيفست" لمجموعة من البشر (بنو إسرائيل) "الحركة" أو "المدرسة" - كما يقول "فاينفيلد"، (فاينفيلد ١٩٧٢) دخلت إلى التاريخ بوصفها العامل لهذا الشكل الجديد من الهوية والذي جعل من إسرائيل "فكرة وتصوراً"، وعمق هذه الصورة في نفوس حامليها، هوية تستند كليّة على "التوراة" وحدها وكانت - بالرغم من ذلك - تمتلك في هذه القاعدة الوحيدة (التوراة) كلّ ما اضطرت المجتمعات الأخرى أن تبنيه وأن تجعله مرتباً من "معان حضارية" في شكل "الأراضي" والمؤسسات وأجهزة السلطة ووسائل القوة وفي شكل الآثار كذلك. فالتوراة تحمل بالنسبة لبني إسرائيل كلّ شيء، وتجسّد كلّ المعاني الحضارية ومعاني الهوية، وكلّ ما نجده "مشيّدًا" في المجتمعات الأخرى في شكل صور حسية وأثرية ضخمة ومختلفة. التوراة هي - كما قال عنها الشاعر "هاينريش هاينه" - (وهو أكثر العارفين بذلك): "الوطن الذي نمثله في

(٧٦) في هذا المزمور نقراً: "إن نسيك يا أورشليم، فلتنسى يميني. ليلصق لساني بحنكي إن كنت لا أنكر، إن كنت لا أعطي أورشليم على ذروة فرحي". مزمور ١٣٧ . ٥ وما بعدها. (الترجم)

رعوسنا، الوطن الصّورة (كريزيمان ١٩٨٧ ) ، وبهذا التّصوّر فإنّ الحدود بين "الوطن" والغربة ليست هنا مرسومة بالمفهوم الجغرافيّ، وإنّما تسيّر هذه الحدود في إطار آخر غير الإطار الجغرافيّ. إنّ الحدود هنا تسيّر في إطار "فكرّي" بحث، في إطار "ذهنيّ"، داخل هذه الصّورة "التّخيّليّة". إنّهُ "الإطار الفكرّي التّخيّليّ" الذي أطلق عليه الشّاعر "هوجو فون هوفمنستال" في حديثه المشهور عن "كتابات الأمم" عام ١٩٢٧ مصطلح "الميراث الكتابيّ للأمة"، حيث يقول: "ليس من خلال سكّنا على أرض الوطن" - هكذا يبدأ "فون هوفمنستال" حديثه - "وليس من خلال تلامسنا الجسديّ في معاشنا وحياتنا، نرتبط ببعضنا البعض ونكوّن أمة، وإنّما الشّيء الوحيد الذي يربطنا ويجمعنا في أمة واحدة هو تعلّق فكرّي ذهنيّ، هو صورة تخيّليّة تجمّعنا"، ويبدو هنا أنّ بني إسرائيل هم مكتشفو ومبدعو هذا "التّعلّق الفكرّي الذهنيّ"، وهذه الصّورة التّخيّليّة. وإذا كان "هوفمنستال" يتحدّث في هذا السّياق عن "الميراث الكتابيّ للأمم"، فإنّ هذا "التّعلّق الفكرّي" عند بني إسرائيل أصبح ممكناً بفضل مثل هذا "الميراث الكتابيّ" أيضاً. وقد عولج كثيراً موضوع "النتائج التي ترتّب على دخول الكتابة إلى الحضارات"، فدخول الحضارات الكتابيّة إلى التّاريخ جلب معه - كما نعلم - نتائج كثيرة أثناء الانتقال من مرحلة الشّفاهيّة إلى مرحلة الكتابة، ويُعتبر ضمّ وشمل هذا "الإطار الفكرّي التّخيّليّ" الخاصّ بمفهوم الوطن بهذا المعنى وإدراجه في عالم الحضارة الجديد من أهمّ هذه النّتائج، كان هذا الموضوع بالذّات من أكثر الأمور أهميّة وحساسيّة، فأتى الانتقال إلى عالم الكتابة كان لابدّ من إدراك هذه المعاني - معاني "الوطن" هذه، الوطن "كمصوّر تخيّليّ"، كإطار فكرّي خارج "الأرض المحسوسة"، وكان لابدّ أيضاً من ضمّها إلى عالم الحضارة الجديد. وسفر التّثنية "هو النّصّ الوحيد الذي يلقي الضّوء على هذه العمليّة من الدّاخل ويجعل منها موضوعاً، فهذا "السّفر" يطوّر - كما قلنا - فنّاً من فنون تقويّة الذاكرة، يمكن بفضل حفظ كلّ الرّوابط الحاسمة والالتزامات والعهود الحضاريّة لشعب إسرائيل داخل ذاكرته الجماعيّة، وإبقاء هذه الأشياء حيّة في الذاكرة، بعيداً وفي استقلال تامّ عن تلك الأطر الذاكراتيّة التي يكون وجودها في الغالب ضروريّاً، والتي يطلق عليها لهذا السّبب وبهذا المعنى "أطراً طبيعيّة"، فالأطر "الطّبيعيّة" للذاكرة الجماعيّة موجودة بشكل ضروريّ عند كلّ شعب، أمّا ما نحن بصددّه الآن، فهو شيء من نوع آخر.

إنّ مصطلح "أطر طبيعيّة" مصطلح مهمّ لى هنا كثيراً؛ لأنّنا الآن أمام فنّ من فنون تقويّة الذاكرة يتصرّف حيال الصّور "الطّبيعيّة" للقدرة (الجماعيّة) على التّذكّر - كما حلّلها ووصفها "موريس هالبفاكس" - تماماً كما يتصرّف فنّ الذاكرة في

العصور القديمة (ars memoriae) حيال الذاكرة الفردية الطبيعية. ووجه المقارنة بين الاثنين هو أن الذكرى الموجودة في سفر التثنية هي نوع من "التصعيد" للذكرى "الطبيعية" الجماعية، هي نوع من الارتقاء والاعتلاء بهذه الذكرى، وإن كانت هذه تمثل الانطلاق لها. فالذكرى الموجودة في سفر التثنية هي ذكرى "التخيل" والتصور، ذكرى هذا الإطار الفكري التخيلي، ذكرى الصورة والفكرة. على العكس من أشكال الذكرى الطبيعية التي تتحرك في الأطر المحسوسة، فالدين - بالمفهوم الوارد في سفر التثنية - هو صورة "اصطناعية" من صور "تصعيد" الذكرى الجماعية<sup>(٧٣)</sup>، وشكل من أشكال "الارتقاء" والارتقاء بها؛ إذ على مستوى الذكرى "الطبيعية" التي تتحرك في الإطار الجغرافي المحسوس ليس هناك أسهل، وليس هناك شيء أكثر طبيعية من أن ينسى اليهودي الذي يجلس في الأرض المقدسة البرية والصحراء التي عايشها أجداده أثناء "الخروج"، وليس هناك شيء أكثر طبيعية أيضا من أن ينسى اليهودي الذي سبى إلى بابل مدينة أورشليم، فالذكرى المطلوبة في سفر التثنية هي - في مقابل هذه الذكرى - الأبعد احتمالا، والأكثر تناقضا مع الوضع الحالي، وهي الشيء الذي يتم تحقيقه وإدراكه فقط عن طريق التركيز اليومي والتدريب الدائم.

## ١ - صدمة النسيان

### أسطورة تأسيس فن تقوية الذاكرة الحضارية<sup>(٧٤)</sup>

توجد هناك أسطورة تحكي عن تأسيس فن الذاكرة<sup>(٧٥)</sup> في الحضارة الغربية في هذه الأسطورة يتم تصوير شيء يمكن أن نسميه "بالمشهد الأولي" لفن الذاكرة.

(٧٣) لسا في حاجة إلى أن نؤكد هنا على أن مصطلح "اصطناعي" لا يعني - بنية حال من الأحوال - أية تصورات أو معان تفيد التقليل من الشأن. على أية حال كان هذا بالتأكيد هو ما أخذ على اليهود في هذه مصطلحات مثل "اقتلاع الجذور" و"عدم وجود المكان أو الوطن"؛ وهذا لأن العنصرية القومية عند اليهود كانت غير قادرة أو كانت لا تريد أن تخرج بفكرها عن الإطار الضيق للتمثيل الأرضي للهوية والتوطين، وكانت تقصر فكرها فقط على الربط الجغرافي المحسوس للأرض بالهوية.

(٧٤) البحث التالي موجود في شيء من التفصيل في: آ. أسمن/ د. هارت - A. Assmann - D. Harth ١٩٩١، ص ٢٢٧-٢٥٥.

(٧٥) قارن هنا: فرنسيس بيترس - F. Yates ١٩٦٨، وقارن أيضا: آ. هافركمب/ ر. لاخمان - R. Lachmann - A. Haverkamp ١٩٩١.



إنها تلك الطرافة التي تحكى كثيرا عن الشاعر اليوناني سيمونيديس<sup>(٧٦)</sup>، والتي رواها لنا المؤرخ الروماني سيشرون<sup>(٧٧)</sup>. وتقول هذه القصة: إن سيمونيديس كان هو الشخص الوحيد الذي نجا بمحض الصدفة السعيدة من كارثة انهيار إحدى صالات الاحتفال، والتي مات فيها كل المشاركين في هذا الحفل وتشوهت جثثهم لدرجة يصعب معها معرفة أصحاب هذه الجثث؛ وتحكى القصة أن الشاعر (سيمونيديس) تمكن من معرفة أصحاب هذه الجثث، لأنه لاحظ في ذاكرته ترتيبهم حسب وضع جلوسهم. فالنقطة اللافتة للنظر هنا في هذه القصة هي أن الشاعر سيمونيديس قام بوضع الذكرى في موضع المكان، بتعبير آخر: أنه موضح الذكرى مكانيا، فالرجل صاحب الذكرى هنا عرف كيف يرتب كل البيانات والمعلومات التي تتعلق بهذه الحادثة في مكان "تخيلي"، هو صورة الصالة في ذهنه. واستطاع في الوقت نفسه أن يستدعي هذه البيانات والمعلومات في هذا المكان "التخيلي"<sup>(٧٨)</sup>.

وتوجد أيضا قصة مشابهة تعتبر بمثابة الأسطورة التأسيسية و"المشهد الأولي" لثقافة التذكر في العالم المسيحي اليهودي<sup>(٧٩)</sup>. وهذه هي قصة "العثور على كتاب الشريعة"، وهو "سفر التثنية"، الذي عُثر عليه بعد ضياع لقرون عدة في عهد "يوشيا" ملك "يهوذا"، وما نتج عن ذلك من إصلاح جذري للعقيدة، يُعرف في التاريخ باسم

(٧٦) شاعر يوناني قديم يرجع إليه "فن تقوية الذاكرة" - كما تعرفه الحضارة الغربية. (المترجم)

(٧٧) سيشرون هو الخطيب والكاتب والسياسي الروماني الشهير، ولد في عام ١٠٦ ق. م. ومات مقتولا في عام ٤٣ ق. م. بعد أن تعلم المعامة، انتقل إلى أثينا ورووس، وهناك حقق شهرة كبيرة في مجال الخطابة. وخطبه كثيرة ومعروفة. ومن أهم الأعمال التي خلفها "حول فن الخطابة"، "حول القول" و"عن القوانين". ومهد في أعماله لفكرة الإمبراطورية الرومانية، مستندا في هذا إلى أفكار اليونان. ويعتبر سيشرون هو مبدع لغة النثر الفنية اللاتينية، وكان بمثابة حلقة الوصل بين التراث اليوناني والتراث الروماني. (المترجم)

(٧٨) حول هذه القصة، قارن: سيشرون - "Cicero": "الخطابة - De Oratore"، الجزء الثاني، ٨٦، ٢٥٢-٨٧، ٢٥٥ النسخة الألمانية: م. ث. سيشرون: "حول الخطيب، ترجمة ونشر: ف. ميركلين - W. Merklin"، شتوتجارت ١٩٧٦، ٤٢٢. النص والترجمة وشرح مفصل: في. ز. لاشمان - R. Lachmann، ١٩٩٠، ١٨ - ٢٧. حول تموضع الذكرى في الذاكرة باعتبارها أسلوبا خاصا بـ فن تقوية الذاكرة، انظر: الباب الأول من هذا الكتاب، الفصل الأول، النقطة ٢.

(٧٩) حول مصطلح "ثقافة التذكر" والفرق بينه وبين "فن الذاكرة"، انظر: الفصل الأول، التمهيد.

إصلاح يوشيا<sup>(٨٠)</sup>. وكما هي الحال في حكاية الشاعر "سيمونيديس"، فإن المنطلق هنا أيضا لقضية التذكّر والإصلاح الشرائعيّ هو وقوع كارثة ونسيان الهوية. مع الفارق أن الكارثة هنا حلتّ بشعب بأكمله، هو شعب بني إسرائيل، وليس ببضعة أفراد، وإنّها - الكارثة هنا - ليست السبب في النسيان، بل هي النتيجة المترتبة عليه.

وردت قصة هذا الكتاب والعثور عليه في العهد القديم، سفر الملوك الثاني ٢٢، الآيات ١٣-١٢<sup>(٨١)</sup>. وطبقا لهذه الآيات، فإن الكاهن العظيم "حلقيا" في عهد الملك "يوشيا" عثر على كتاب، كان قد طواه النسيان تماما، يعرف باسم "كتاب الشريعة"، وهذا أثناء القيام بأعمال ترميم داخل الهيكل في القدس، ويطلق على هذا الكتاب أيضا "كتاب التوراة" (سفرها توراه)، أو "كتاب العهد" (سفرها بنيريت)، وتحكي القصة أنّه عندما قرئ هذا الكتاب على الملك، مزق ثيابه كإشارة على خوفه الشديد؛ وهذا لأنّ

(٨٠) في عهد الملك "يوشيا" ملك "يهودا" (٦٤٠-٦٠٩ ق.م.) عثر الكهنة على كتاب قديم، وكان هذا الكتاب هو "سفر التثنية" أو "كتاب الشريعة" الذي أنزله الربّ على سيدنا موسى. وكان هذا الكتاب مفقودا لقرون عديدة من السنين، وفي هذه المدة كان بنو إسرائيل قد ضلّوا عن طريق الحق، وانقسمت مملكتهم إلى مملكة بني إسرائيل (السامرة) ومملكة يهوذا (أورشليم). وكان شعب إسرائيل في تلك العهد قد تركوا عبادة الربّ، رب موسى وهارون، وعبدوا آلهة أخرى من دونه. وأقاموا لها تماثيل وأنصبه وقدموا لها الذبائح. وانتشرت بينهم عبادة البعل بصفة خاصة، وهو إله سكان أرض "كنعان" الأقدمين، وكانت ترائف ممارسة عبادة البعل ألوان من الفسق والفجور، ثمرف باسم البناء المكرس؛ فانزل الله عقابا شديدا على بني إسرائيل لضلّالهم وفجورهم، وسلط عليهم الآشوريين، والبابليين. وفرّقوا في الأرض وسبوا، وكانت مرحلة السبي المشهورة والمعروفة باسم سبي بابل. والمهم في قصة العثور على كتاب الشريعة أو كتاب التثنية هو أنّ ظهور هذا الكتاب مرة أخرى يعني بداية جديدة في تاريخ الشريعة اليهودية. فقد قام الملك "يوشيا" بمجرد أن رأى الكتاب بتمزيق ثيابه حزنا وخوفا من هذاب الربّ، وأمر على الفور بتطهير كلّ المعابد ممّا فيها من رجس وأصنام، وحمل الناس على اتباع الشريعة مرة أخرى، كما هو وارد في ذلك الكتاب، وظهرت المفيدة مما خلق بها من انحرافات. وتعرف هذه العملية في التأريخ باسم إصلاح يوشيا؛ ولذا يعتبر العثور على هذا الكتاب من وجهة النظر الحضارية، وأيضا من وجهة النظر الدينية بداية جديدة في كلّ أنحاء. بداية بعد انقطاع وبعد حرّز أو قطع حدث في التأريخ، يعتبر استعادة لألوان الحضارة من جديد وتجميعا لخيوطها بعد أن تفرقت وتزوّت طوال فترة الانقطاع هذه. ويعتبر هذا الحدث في الوقت نفسه تأسيسا للذكرى ولأنّ التذكّر في الحضارة اليهودية المسيحية وأساسا لها، كذلك القصة التي تحكي عن الشاعر اليونانيّ "سيمونيديس"، بالنسبة لفنّ الذاكرة في الحضارة الغربية عموما. حول قصة العثور على كتاب الشريعة في عهد "يوشيا" قارن: العهد القديم، الملوك الثاني، ٢٢ وما بعدها. (المترجم)

(٨١) راجع هذه الآيات في السفر المذكور في العهد القديم. (المترجم)

هذا الكتاب لا يتضمن فقط وصايا وإرشادات وفرائض العهد الذي أبرمه الرب مع بني إسرائيل، وإنما بجانب ذلك يتوعدهم بشر العذاب في حالة إهمالهم لهذا العهد وعدم العمل به ؛ وبهذا فقد تم تفسير كل ما أصاب بني إسرائيل من بلاء وكوارث في الماضي والحاضر على أنها حساب وعقاب من الرب لهم، فقد كان ظاهرا أن الممارسة الدينية والسياسية في أرض إسرائيل كانت على نقيض تام مما يتطلبه هذا العهد.

إن سفر التثنية باعتباره مصدرا تاريخيا يمكن أن يفهم على أنه نوع من التثنيين والتدوين لعمل تذكرى ينطلق من مبدأ الشعور بالذنب، فبنو إسرائيل هم المذنبون بضلالهم وغييهم، والهدف من الشعور بالذنب مع تذكر التاريخ في حالتنا هنا هو أن نفهم أحداث الحاضر بما فيها من كوارث ومصائب على أنها من فعل وتصريف الإله الرب، يهوه، وأن يتم تحملها والصبر عليها من هذا المنطلق أيضا (ج. فون راد ١٩٥٨). وسوف نتعرض في الفصل السادس من هذا الكتاب للعلاقة بين الذنب والتذكر وكتابة التاريخ؛ أي الإطار الذي يحكم هذه الثلاثية (وفيما يتعلق بسفر التثنية كمصدر تاريخي، قارن: الفصل السادس أيضا).

وإذا كنا نعالج هنا قصة الإصلاح الشرانعى في عهد الملك يوشيا<sup>(٨٢)</sup> باعتبارها تمثل الأسطورة التأسيسية لفن التذكر في العالمين: اليهودي-المسيحي، فنحن لسنا في حاجة إلى التعرض لمشكلة تاريخية هذه القصة مطلقا. فكون هذه القصة حدثت تاريخيا أم لم تحدث، ليس هو المهم هنا. وحتى لو لم يوافق هذا الإصلاح واقعا تاريخيا يقابله - وهذا شك يرجع من صحة احتماله عدم وجود إشارات مفصلة إلى هذا الإصلاح في الأسفار التي أتت بعده، مثل سفر إرميا وسفر حزقيال، إلا أنه بالرغم من هذا يعتبر هذا الإصلاح بوصفه صورة مجازية للتذكر أو شخصا من شخوص التذكر عند بني إسرائيل ذا أهمية مركزية بالنسبة لنا هنا، وهناك نقاط ثلاث في هذه القصة تعتبر حاسمة بالنسبة لسياقنا الحالي؛ هي:

(٨٢) للمزيد حول تحليل شامل لخبر إصلاح الشريعة في عهد الملك يوشيا انظر: هـ. شبيكرمان - H. Spiekermann ١٩٨٢. ويبدو أن خبر هذا الإصلاح قد عالج أكثر من مرة، وتم تنقيحه في أكثر من مناسبة.

١ - انقطاع التّراث، وهو انقطاع "وَحَرْزٍ أو كسْرٍ في التّراث" كان مراداً له أن يقع؛ وهذا لأن تكريس أعمال العبادة في "أورشليم" كان يعني حرّاً وقطعاً في الحياة الدّينية في البلاد كانت له آثار وأبعاد ذات مغزى كبير جداً<sup>(٨٣)</sup>.

٢ - إضفاء صفة الشّرعيّة على هذا "الانقطاع في التّراث" عن طريق الاستناد إلى كتاب ظهر على غير توقّع، بتعبير آخر: عن طريق الاستناد إلى حقيقة منسيّة.

٣ - ثمّ ما تسبّب عن ذلك من "دراميّة" وتضخيم" لموضوع الذّكرى بصفة عامّة.

إنّ "الكتاب" الذي ظهر فجأة يلعب في هذه القصة دوراً مشابهاً للدور الذي يلعبه "سيمونيديس" في الأسطورة الأخرى: ففي موقف الكارثة والنسيان التّامّ يظهر هذا "الكتاب" كالدليل الوحيد على الهوية المنسيّة، والتي أصبح غير سهل التّعرّف عليها بعد كلّ هذه العقود من الزّمن، وعندما ننظر الآن إلى الكتاب نفسه - قد قلنا إنّ التّراث والبحث يريان أنّ هذا الكتاب هو الكتاب الخامس من كتب موسى، سفر "التثنية"<sup>(٨٤)</sup> - فسوف نتأكّد أنّ "نوافع" (موتيفات) النسيان والتذكّر تلعب هنا بالتحديد دوراً رئيسياً<sup>(٨٥)</sup>.

"الكتاب" (سفر التثنية) يتضمّن وصيّة موسى إلى شعبه، فالنّص يبدأ بذكر بعض الأخبار حول زمان ومكان الحدث. والمشهد الذي يصوّره النّص تدور أحداث على الضّفة الشرقيّة لنهر الأردن، والزّمان هو وقت الاستعداد لعبور نهر الأردن ونزول الأرض المقدّسة، بعد مدة سير في البريّة والطريق دامت أربعين سنة، وكلّ "الموتيفات"

(٨٣) الحالة المشابهة والقريبة في الوقت نفسه لما حدث في إسرائيل كانت في مصر القديمة، وهي حالة "ثورة العمارنة"، التي قامت بخلق كلّ المعابد في أنحاء البلاد وتركيز الحياة الدّينية في "مدينة العمارنة".

(٨٤) هذه الرّؤية التي تقول بأنّ "الكتاب" الذي عثر عليه في ههد يوشيا هو نفسه "الكتاب الخامس لموسى، سفر التثنية" كانت معروفة عند العديد من أباء الكنيسة، وكانت معروفة أيضاً عند فلاسفة وأباء من أمثال "هوبس - Hobbes" و"ليسنج - Lessing"، إلى أن جاء "دي فيتته - De Wette" وأسّس لهذه الرّؤية بطريقة نقدية تاريخيّة في عمله المعنون: "إسهامات حول المبخل إلى العهد القديم، جزء ١" (١٨٠٦). ومنذ أن علّل "دي فيتته" لهذه النظرة أصبحت من المسلّمات في مجال بحث "العهد القديم".

(٨٥) حول هذه القضية، قارن أيضاً: "ف. شوتروف - W. Schottroff" ١٩٦٤، بصفة خاصّة صفحة ١١٧ وما بعدها. "تكر"، "يتكرّر" في سفر التثنية، قارن: "ب. ز. شيلدس - B. S. Childs" ١٩٦٢.

هنا ذات مغزى: دافع أو "موتيف" الحدّ (الحدّ إلى الأرض المقدّسة والوقوف على نهر الأردن) دافع أو "موتيف" عبور هذا الحدّ الذي هم بصددّه الآن، ثمّ دافع أو "موتيف" نهاية الأربعين سنة . كلّ هذه الرّمزيّات تحمل في طيّاتها معانٍ . لنبدأ أولاً بالدافع أو "الموتيف" الأخير: إنّ الأربعين سنة تعني نهاية جيل من أولئك الذين عاشوا حادث "الخروج" من مصر، فمن كانت أعمارهم بين العشرين والثلاثين من الذين شهدوا حادث "الخروج" آنذاك، أصبحوا الآن هم الكبار، وهم الذين إذا ماتوا الآن؛ فسوف تندثر بموتهم الذكري الحيّة الخاصّة بأحداث "الخروج" من مصر، والخاصّة "بإبرام العهد" في سيناء ، وأيضاً ذكرى الضيّاع والشّتات في البريّة.

ولهذا نرى دائماً أنّ مسألة "الحضور الشّخصي" للأحداث، مسألة "الرّؤيا مرأى العين" هذه يتمّ التّركيز عليها باستمرار في النّصّ. فدائماً وأبداً قضيّة الحضور هذه، ودائماً وأبداً قضيّة شهادة الحدث "بالعيان"، رؤيا "العين"، هذا هو الأمر المهمّ هنا، فمثلاً نقرأ في النّصّ: "وقد رأت عيونكم ما فعل الرّبّ بيعل فغور" (تثنية، ٤ ، ٣) (٨٦). وفي موضع آخر نقرأ أيضاً: "وقلت ليشوع في ذلك الوقت: رأيت عيناك جميع ما فعل الرّبّ إلهكم بهذين الملكين - سيحون وعوج" (تثنية، ٣ ، ٢١) (٨٧). فكلّ ما يهمّ هنا، هو - كما في الإصحاح الرابع الآية ٩ - أنّ تتنبهوا جدّاً، لنلّا ننسوا الأمور التي رأتها عيونكم، لا تدعوها تزول من قلوبكم كلّ أيّام حياتكم . لأنّ: "اعلموا يا بني إسرائيل إنّني أكلمكم أنتم لا بنيكم، الذين لم يعلموا ولم يروا تاديب الرّبّ إلهكم وعظمته ويده القديرة وذراعه المرفوعة، فانتم تعرفون معجزاته وأعماله التي عملها في مصر بفرعون، ملك مصر، وبكلّ أرضه، وما صنع بجيش المصريين وخيلهم ومركباتهم حين غطّاهم ماء البحر الأحمر وهم يحاولون اللّحاق بكم، فابّادهم الرّبّ إلى يومنا هذا، وأنتم تعرفون

(٨٦) قارن أيضاً سفر "العدد" ٢٥ آية ٢ : من تعلّقوا بيعل فغور، صلّبوا على الوتد . يعل فغور: اسم لآله من آله موآب، كان يرتبط تقديسه بأعمال البغاء والزّنا والفحشاء. وكان أهل إسرائيل قد اختلطوا بأهل موآب وتعلّقوا بالهتّم، فعبّوها وقدموا لها التّبّانج، واختلطوا ببنات موآب. وكان بينهم فسق كبير، فعاقبهم الله بسبب أفعالهم. (المترجم)

(٨٧) كان هذا أنشاء عبور نهر الأردن، وعوج وسيحون كلنا ملكان بهذه النّاحية، وكانت تعرف مملكة عوج باسم "باشان"، ومملكة سيحون باسم "حشبون". للمزيد من الاطلاّع قارن: "التثنية" ٢ وما بعدها.

أيضا ما صنع لكم في البرية، إلى أن جئتم إلى هذا الموضع [...] ، عيونكم أبصرت جميع هذه الأعمال العظيمة وأمثالها التي عملها الرب، فاعملوا بجميع الوصايا التي أنا أمركم بها اليوم... (١١ ، ٢-٨).

إنَّ المخاطبين بالحديث المدون في هذا الكتاب يتمَّ خطابهم على أنَّهم شهود عيان، فلقد رأوا آيات ومعجزات الخروج من مصر رؤية العيان، كما عايشوا هذه الأحداث عن قرب قريب وأحسَّوها بأجسادهم وكانت جزءا من تاريخ حياتهم الخاص، فدورهم الآن أن يحافظوا على هذه الشهادة وعلى هذه المعاشية، وأن يورثوها لأبنائهم فيما بعدهم؛ ولذلك نجد في سفر الملوك الثاني، إصحاح ٢٢ ، آية ٢ أنَّ الحديث هنا لا يقتصر على "الوصايا والإرشادات"، بل يشمل "الشهادات والعلامات والقرائن" الموجودة في هذا "الكتاب"؛ ولهذا نجد أيضا أن حرفي "العين" و"الدال" في الجملة الأولى من صلاة "اسمعوا يا بني إسرائيل!" - وهي الحروف التي تكون كلمة "عد" العبرية، بمعنى "شاهد" - أن هذين الحرفين يطبعان في الأناجيل اليهودية وكتب الصلوات دائما بحروف كبيرة:

"سمع يا إسرائيل، أدوناي إلهينو أدوناي إحد"

"اسمعوا يا بني إسرائيل: الرب إلهنا، رب واحد" (تثنية ٦ ، ٥).

في كل هذه الآيات يتم التأكيد على آخر الأحياء من شهود حدث الخروج من مصر ألا ينسوا ما رأته أعينهم.

إنَّ أربعين سنة تعني "قطعا وحرًا" في الذكرى الجماعية، تعني أزمة في تيار هذه الذكرى. وإذا كان المطلوب لذكرى بعينها ألا تضيع وألا تقع في طي النسيان، فلا بدَّ عندئذ من انتقالها من مجال الذكرى "الذاتية" إلى مجال الذكرى "الحضارية". لا بدَّ من خروجها من إطار الذكرى "السيرية" الخاصة بمجموعة معينة أو أفراد معينين إلى إطار حضاري عام توضع فيه هذه الذكرى، ويحدث هذا باستخدام وسائل تقوية الذاكرة الجماعية. وسفر التثنية يذكر أكثر من ثمانين طرق مختلفة لنقل الذكرى من ذكرى سيرية خاصة بحياة أفراد أو مجموعات معينين إلى ذكرى حضارية، موضوعة في إطار حضاري عام، لتشكيل وتكوين الذكرى الحضارية. ونود أن نستعرض هذه

الطرق في عجلة سريعة فيما يأتي:

١ - التبصير والتعريف بهذه الذكري، بالتعاليم والأحداث، ووضعها في القلب - كتابتها على صفحة القلب:

نقرأ مثلا في الإصحاح السادس، آية ٦ : "ولكن هذه الكلمات التي أنا أمركم بها اليوم (مكتوبة) في قلوبكم"<sup>(٨٨)</sup>. وأيضا في الإصحاح ١١ ، آية ١٨ نقرأ: "فاكتبوا كلامي هذا في قلوبكم وفي نفوسكم" (تثنية، ١١، ١٨) <sup>(٨٩)</sup>.

٢ - التربية (تربية الأطفال على هذه الذكري، على التعاليم والأحداث) - تبليغ هذه التعاليم (كلمة الرب) ، وهذه الأحداث للأجيال القادمة، وهذا عن طريق الاتصال وعن طريق تداول كلمة "الرب" و"دورانها" داخل المجموعة - والحديث عن هذه الأشياء في كل مكان وفي كل موضع<sup>(٩٠)</sup>، وفي هذا الصدد نقرأ على سبيل المثال:

الإصحاح ٦ ، آية ٧ : "افرضوها (أي: كلمات الله) على بنيكم وكلموهم بها إذا جلستم في بيوتكم، وإذا مشيتم في الطريق، وإذا نمت وإذا قمتم (تثنية، ٦: ٧) ، قارن أيضا ٢٠: ١١ : "واكتبوه (أي: كلام الله) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى أبواب مدنكم".

٣ . إظهار هذه الذكري، وجعلها مراثية - رسمها كالوشم على جبهة الوجه (رسومات ووشوم على الجسد):

(٨٨) في النسخ العبري لا توجد كلمة "مكتوبة" صراحة في النص، وإنما النص هناك يقول: "ولكن هذه الكلمات التي أنا أمركم بها اليوم في قلوبكم". لكن في سفر "إرميا" ترد كلمة "مكتوبة" صراحة. انظر: إرميا ٣١ ، ٣٣ .

(٨٩) في النسخ العبري توجد كلمة "فاجعلوها"، بدلا من "فاكتبوا". (المترجم)

(٩٠) قارن هنا أيضا إنذار الرب "ليشوع بن نون" خادم "موسى"، بعد موت موسى، عندما قال له: "عليك أن تتحدث عن كتاب الشريعة هذا في كل زمان، ولا يغيب هذا الكتاب عن فكره، بل تأمل فيه نهارا وليلا، لتحفظه وتعمل بكل ما هو مكتوب فيه" (يشوع، ١ ، ٨) . فكتاب الشريعة، بل الشريعة نفسها يجب أن تكون ليس في القلب - فحسب، بل يجب أن تكون "على اللسان" أيضا. ويطلق على هذا المبدأ مصطلح "الذكري بالحديث والكلام". قارن هنا من منظور علم النفس د. ميدايتون/د. إدواردس - D. Middleton - "D. Edwards" ، ١٩٩٠ ، ٢٢-٤٥ . ومن الأهمية أيضا أن ننوه إلى مقال "شوتر - Shoter" في الجزء نفسه، وخاصة فيما يتعلق بدور المتحدث أثناء تركيب الذكري المشتركة. انظر: ص ١٢٠-١٢٨ من الجزء نفسه.

ونقرأ في هذا السياق، آية ٨ : **وَاجْعَلُوهَا (أَي: كلمات الله) علامة مربوطة على أيديكم، ووشما على جباهكم** (تثنية ٦: ٧). **قارن أيضا: ١٨: ١١** : **تَاجِعِلُوا كَلَامِي هَذَا فِي قُلُوبِكُمْ وَفِي نَفُوسِكُمْ، وَاجْعَلُوهُ وَشْمًا عَلَى أَيْدِيكُمْ وَعَصَائِبَ بَيْنَ عَيْنَيْكُمْ، وَعَلِّمُوهُ بَنِيكُمْ وَتَحَدَّثُوا بِهِ، إِذَا جَلَسْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَإِذَا مَشَيْتُمْ فِي الطَّرِيقِ، وَإِذَا نَعِمْتُمْ، وَإِذَا قَعَمْتُمْ**.

٤ - استخدام هذه الذكري بمعنى الرمزية "الفاصلة" والمحددة مع حضارات أخرى - كتابتها على قوائم أبواب البيت وعلى العوارض الخشبية للبواب الخارجي ، باعتبار أن هذه هي المدود التي تفصل "الشئ الخاص بالإنسان" عن "الشئ الخارجي" (الشئ الذي يملكه الإنسان والشئ الغريب):

مثال ذلك، **إصحاح ٦ ، آية ٩** : **وَاكْتُبُوهَا (أَي: الذكري، كلمات الله) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى مداخل مدنكم** (تثنية، ٩: ٦) **قارن أيضا إصحاح ١١ ، آية ١٢** : **وَاكْتُبُوهُ (أَي: كلام الله) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى أبواب مدنكم**.

٥ - تخزين هذه الذكري ونشرها - تدوينها على حجارة من الكلس (الجير):

مثاله الآيات الآتية من السفر نفسه، **إصحاح ٢٧ ، آيات ٨: ٢** : **وَفِي يَوْمِ عَبُورِكُمُ الْأُرْدُنَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكُمُ الرَّبُّ إِلَهُكُمُ، تَنْصَبُونَ لَكُمْ حَجَارَةً عَظِيمَةً وَتَطْلُونَهَا بِالْكَلْسِ، وَمَتَى عَبَرْتُمْ، تَكْتُبُونَ عَلَيْهَا جَمِيعَ كَلَامِ هَذِهِ الشَّرِيعَةِ [...] ، فَبِذَا عَبَرْتُمُ الْأُرْدُنَ، تَنْصَبُونَ هَذِهِ الْحَجَارَةَ الَّتِي أَنَا أَمْرُكُمْ بِنَهْضِهَا الْيَوْمَ فِي جَبَلِ عَيْبَالٍ وَتَطْلُونَهَا بِالْكَلْسِ [...]**، **وتكتبون على الحجارة جميع كلام هذه الشريعة واضحة** (تثنية، ٢٧ ، ٨: ٢) <sup>(٩١)</sup>.

(٩١) تحقق هذا الأمر الإلهي في عهد يوشع بن نون؛ حيث بنى يوشع مذبحاً للرب، إله إسرائيل، في جبل عيبال، بناءً كما أمر موسى ، وحسب ما هو مكتوب في شريعة موسى. "ونقش يوشع هناك على الحجارة بحضور بني إسرائيل نسخة من الشريعة التي كتبها موسى". وبعد ذلك قرأ يشوع جميع ما جاء في كتاب الشريعة من البركة واللعنة. كل كلمة أمر بها موسى بحضور بني إسرائيل. راجع هذه الآيات في سفر يوشع، ٨ ، ٣٠-٣٥. (توسيع الملاحظة من: المترجم)



جبل "عيبال" هو "جبل اللعنة" (انظر: تثنية، ١٢: ٢٧ وما بعدها) فمن فوق هذا الجبل تُصبّ اللعنات في الأرض ضد أولئك الذين لا تطالهم يد "الشريعة"؛ ولهذا فإنّ الحجارة المدوّنة عليها "نصّ العهد" تقف هناك بمثابة الشواهد على الوصية المنسية<sup>(٩٢)</sup>.

٦ - ربط هذه الذكري مع الأعياد لتنشيط الذكرى الجماعية، وهناك عند بني إسرائيل أعياد ثلاثة كبيرة للاجتماع والحجّ للأماكن المقدسة، لا بدّ على الشعب فيها، كلّ الشعب، صغيرهم وكبيرهم أن يظهر أمام وجه الربّ<sup>(٩٣)</sup>، وهذه الأعياد هي:

"ماتسوت"، وهو عيد "الفصح"، وهو عيد تُستحضر فيه ذكرى "الخروج" من أرض مصر. وفي هذا العيد "تذكروا يوم خروجكم من أرض مصر كلّ أيام حياتكم" (تثنية، ١٦: ٣)<sup>(٩٤)</sup>.

"شافوت"، وهو عيد الأسبوع الذي يتذكّر فيه بنو إسرائيل إقامتهم في مصر؛ ولهذا نقرأ الآيات الآتية في سفر التثنية ١٦: ١٢: "اذكروا أنكم كنتم عبيدا في أرض مصر، واحفظوا هذه السنن واعملوا بها"<sup>(٩٥)</sup>.

(٩٢) حول وظيفة النقوش والمسيّجات باعتبارها "شواهد وعلامات للذكرى" اقرأ في سفر "يوشع" ٢٤، ٢٥ وما بعدها: "وسجّل يشوع كلّ هذا الكلام في كتاب شريعة الله وأخذ حجرا كبيرا وأقامه هناك تحت شجرة البلوط التي عند مقدس الربّ. وقال يشوع لجميع الشعب: هذا الحجر يكون شاهدا بيننا؛ لأنّه سمع جميع أقوال الربّ التي كلّمنا بها، فيكون شاهدا عليكم لأنّا نتذكروا إلهكم".

(٩٣) كانت هذه الأعياد الثلاثة في الأصل هي أعياد الحصاد ("ماتسوت": هو عيد حصاد الشعير، و"شافوت": هو عيد حصاد الحنطة، وأيضا عيد نهاية موسم حصاد العنب عموما، وسوكوت: هو عيد حصاد الفاكهة)، وهناك افتراض يقول بأنّ هذه الأعياد التي كانت أساسا أعيادا للحصاد، تحولت إلى أعياد في الذكرى وفي الذّاكرة، بصفة خاصّة بعد فقدان الأرض، وأثناء الميشت في الشتات، وذلك عندما انكسر الترابط الوثيق بين تواريخ هذه الأعياد وبين الفورة الزراعيّة التي كانت ترتبط بها. ما يهتني هنا هو أن أبين الدور الذي يلعبه دافع أو موتيف الذكرى منذ النصوص الأولى.

(٩٤) حول عيد "ماتسوت" باعتباره عيداً "للذكرى" (ذيكرون) انظر: سفر "الخروج" ١٢، ١٤: "ويكون هذا اليوم لكم ذكرا، فمعيذونه الربّ فريضة لكم مدى أجيالكم". وحول الأمر نفسه انظر أيضا: سفر "اللاويين" ٢٣: "وكلم الربّ موسى، فقال: قل لبني إسرائيل: يكون لكم اليوم الأوّل من الشهر السابع يوم عطلة وتذكّار واحتفال مقدس على صوت البوق". للمزيد طالع المصادر التي أوردتها "كانيك/سور" - Mohr - Cancik، ١٩٩٠، هامش ٧٣-٧٧.

(٩٥) "شافوت" (عيد الحصاد) اكتسب في الكتابات بعد الإنجيليّة معنى "عيد ذكرى نزول الوحي في سيناء" وإعطاء الشّريعة لموسى. للمزيد، قارن: م. دينيمان - M. Dienemann، "شافوت"، في: ف. ثيرجر - F. Thieberger، ١٩٧٩، ٢٨٠-٢٨٧.

"سوكوت": عيد حصاد ثمر الأرض، على مدى أيام هذا العيد تتم تلاوة النصّ الكليّ لكتاب الشريعة مرّة كلّ سبعة أعوام (انظر النقطة ٨) ، وفي هذا العيد تؤخذ "بشائر" ثمر الأرض وتُقدّم كأضحية للرّب، ويتلو الإنسان صاحب الأضحية هذه اعترافا معينا أمام مذبح الرّب، يقول فيه: "أعترف اليوم للرّب، إلهي، بأنّي دخلت الأرض الّتي أقسم لأبائنا أن يعطيها لنا" (تثنية، ٢٦: ٤) ، هذه "الصيغة الإيمانية التاريخية المقتضبة" - كما أطلق عليها ج. فون راد (فون راد، ١٩٥٨، ١١-٢٠) - ليست شيئا آخر سوى تلخيص وإيجاز شديدين لقصة "الخروج" الّتي يتم الآن استكمالها بقصص الأباء وقصة أخذ الأرض، لأنّ الآيات ٥-٩ من الإصحاح ٢٦ ، سفر "التثنية" تحكي القصة كلّها من البداية حتّى وصول بني إسرائيل إلى "الأرض" (٩٦).

٧ - ربط هذه الذكري بالتّوارث الشّفوي: أي: جعلها جزءا من المرويّات الشّفوية، بتعبير آخر: استخدام الشّعور كوسيلة تقنين وكنوع من "التدوين" لذكرى التاريخ. بحيث يكون تاريخ بني إسرائيل "مدونا" مرّة أخرى في التّراث الشّفوي:

فمن نجد أنّ السّفر (سفر "التثنية") ينتهى بنشيد طويل، تتلخّص فيه مرّة أخرى كلّ ألوان الوميد بالعواقب الوخيمة الّتي تنتظر بني إسرائيل في حالة عدم التزامهم بتماليم الشريعة وفي حالة نسيانهم إياها، وهذا في صورة شعريّة مقتضبة. والغرض من هذا النّشيد هو أن يسهل حفظه ويبقى حيّا في التّراث الشّفوي للشّعب وتذكّره بهذه الطّريقة باستمرار بالعهد والالتزامات الّتي تربطه؛ وإذا يخاطب الرّب موسى قبل وفاته في وصاياه الأخيرة، قائلا:

"فالآن اكتب هذا النّشيد، وألقنه بني إسرائيل ليكون في ذاكرتهم شهادة لى عليهم، حين أدخلهم الأرض الّتي أقسمت لأبائهم عليها، وهي أرض تدّر لبنا وعسلا، فيأكلون

(٩٦) هذه الآيات تقول: ثمّ يجي، (المقصود الأبناء) ويقول أمام الرّب، إلهكم. كان أبي أراميا تائها، فنزل إلى أرض مصر وتقرّب هناك في جماعة قليلة وصار أمة عظيمة قويّة كثيرة العدد. فساء إلينا المصريون وعذبونا واستعبدونا بقسوة. فصرخنا إلى الرّب إله أبائنا حتّى سمع صوتنا ونظر إلى عذابنا وشقائنا وبيّسنا فأخرجنا من مصر بيد قديرة وفراع مدودة ورعب شديد ومعجزات وعجائب، وأدخلنا إلى هذا الموضع وأعطانا هذه الأرض الّتي تدّر لبنا وعسلا" (تثنية، ٢٦، ٥-١٠) (المترجم)

ويشيعون ويسمنون ويميلون إلى آلهة أخرى ويعبدونها ويستهنون بي وينقضون عهدي. فإذا أصابهم شرور وأضرار كثيرة، ينشدون هذا التمشيد أمامي، شاهدا عليهم؛ لأنه لن ينسى من ذاكرة ذريتهم (ثنائية، ٢١، ١٩: ٢١).

٨ - تقنين نص العهد (التوراة) بحيث يصبح هذا النص قانونا حضاريا، وجعل تقنين النص كسّاس للالتزام بحرفيته، الحفاظ على حرفية النص. وفي هذا الصدد يقول السفر:

وكتب موسى هذه الشريعة، وأمر بقراءتها بصيغة دورية على مسامع بني إسرائيل، كل سبع سنوات في عيد حصاد أوائل الثمر (٢١، ٩: ٢١) (١٧). وترد ضرورة التقيد بحرفية النص في أكثر من موضع في السفر في شكل صيغة الأمر التالية: "لا تزيدوا كلمة على ما أمركم به ولا تنقصوا منه" (ثنائية، ٤-٢ و ١٢: ٢٢) (١٨).

(١٧) قراءة نصوص الشريعة بصيغة دورية عند بني إسرائيل تتشابه مع التقليد المعتاد في النصوص الميثية، والذي كان يقرأ بلن يلقى نص "العقد" على مسامع الناس في مسافات زمنية منتظمة. انظر: ف. كوروشيك - V. Korosec ١٩٢١، ص ١٠١ وما بعدها. وقارن أيضا: ج. إ. ميندنهال - G. E. Mendenhall ١٩٥٥، ٤٢، و. ك. بالتسر - K. Baltzer ١٩٦٤، وما بعدها. بالنسبة للأشوريين، قارن: إ. فايدنر - E. Weidner ١٩٥٤-٥٦. وكان "مزرا" الكاهن والعالم بالشريعة يقرأ التوراة في عيد الحصاد (عيد الخلال) يوما بعد يوم، ومن أول يوم إلى آخر يوم على مسامع الشعب (قارن: نعميا ٨، ١٨، قارن: بالتسر ٩١ - ٩٢). قارن أيضا الأمر الذي أصدره الملك "هاتوشيليش"، ملك الحيثيين (القرن ١٦ ق.م.) في نهاية وصيته لابنه الملك الذي سيأتي بعده: "... عليك (القصور ولي العهد) أن تقرأ هذه اللوحة كل شهر ويانتظام؛ لأنه بقراءتها سوف تحفظ في رأسك كلماتي وحكماتي على مر النوام". (انظر: لاروخ - Laroche: قائمة النصوص الميثية، رقم، نقلا عن: كانكيك-مور - Mohr - Cancik ١٩٩٠، ٣١٤).

(١٨) حول صيغة القانون المضاري وصورها المختلفة قارن الفصل الثاني، النقطة ٢، البداية. هنا في سفر التثنية ترد صيغة مزدوجة من "القانون"، وهي صيغة "العقد" كقانون حضاري وصيغة "الرواة" كقانون حضاري أيضا. الصيغتان كلتاهما تقرضان الالتزام بالعقد في مجمل تفاصيله بكل "حرفيتها"، وعدم جواز المساس به في شكله النصي أيضا. وتفسير هذا الارتباط بين صيغتي "القانون" هنا هو أن التراث هو الآخر يتم فهمه بشكل قانوني، وهذا على اعتبار أن التراث يمثل نوعا من "العقد" الذي يبرمه المؤلف مع الكتبة والنسّاح. ولكي يمكن الالتزام ببنّي عقد كان، لابد أن يكون توارث هذا العقد وتناقله بين الأجيال صميحا؛ أي لابد أن يكون النص منقولاً بنصه الصحيح. وقد كانت تكتب "صينغ لعة" في نهاية النصوص في حضارات الشرق القديمة للدعاء على كل من يعرف النص عن موضعه. ووظيفة "صينغ الأذن" هذه كانت ليست فقط حماية نص العقد من التحريف بل وجدت هذه الصينغ لكي تكون حماية لشكل النص أيضا؛ ولهذا تقابلنا الصينغ في هوامش الألواح الكتابية السامرية في الحضارة البابلية بصيغة الأمر تقسها التي ترد بها في سفر التثنية (عدم الإضافة وعدم الانتقاص من النص) مع الفارق أنها في الكتابات البابلية ترد في شكل إنذار واضح موجه إلى النسّاح بعدم التحريف في النص. قارن: أوفنر - Offner ١٩٥٠، و كانكيك - Cancik ١٩٧٠، ص ٨٥ وما بعدها. و قيشبانة - Fishbane ١٩٧٢.

لقد تطور عن مبدأ القراءة الدورية لنصّ العهد عند بنى إسرائيل مبدأ قراءة التوراة المتبع اليوم في بيع اليهود؛ حيث تُقرأ التوراة كلّها مرة على مدار العام، والصّلوات المسموعة والخطب الدنيّة المتّبعة أيضا في الكنائس المسيحيّة تعتبر في الحقيقة خلفا لمؤسّسة خلّقت أساسا لتكون لسان حال الفكرى الجماعيّة<sup>(٩٩)</sup>.

من بين هذه الصّور الثماني من صور فنّ تقوية الذاكرة الجماعيّة تعتبر الصّورة الثامنة من أكثرها أهميّة وأكثرها حمضا، فهذه الصّورة الثامنة من أنماط تقوية الذاكرة الجماعيّة، والخاصّة بتقنين النصّ (سفر التثنية) تعنى في الواقع "تدخلا" في التراث ووفقا دون تدفقه؛ لأن أخذ النصّ من مرحلة تدفقه وسيلانه في الحضارة، وتجميده ووضعه في مرتبة القانون الحضارى، هذا يعنى تدخلا واضحا في تراث هذا النصّ، وهذا هو ما تمّ بالتّحديد في حالة سفر التثنية هنا، فحدث هناك تدخّل في "تراث" هذا النصّ، أدّى هذا التّدخل إلى إخضاع هذا الكمّ الكبير الموجود في حالة "تدفق" و"سيلان" من موروثات النصّ إلى عملية اختيار صارم، وتمّ بعد ذلك تثبيت الأشياء التي تمّ اختيارها تثبيتا جوهريا، ثمّ إضفاء صفة القدسيّة عليها، ومعنى "صفة القدسيّة" الارتقاء بها إلى مرحلة الالتزام الشّديد الذي يمثّل مبدأ "الحاكميّة الأخيرة"؛ وبالتالي توقّف تيار التراث حول هذا النصّ بشكل قاطع، من الآن فصاعدا لا يُسمح بإضافة شيء إلى النصّ، ولا بانتقاص شيء منه أبدا؛ وبهذا ينشأ من صيغة "العهد" مبدأ "القانون الحضارى"<sup>(١٠٠)</sup>.

وفي ضوء الفرق الذي أشرنا إليه أنفا في هذا الكتاب بين الذاكرة "اتّصاليّة" والذاكرة "الحضاريّة"؛ يمكننا الآن أن نحدّد المشكلة الأساسيّة في "سفر التثنية" بصورة أدقّ؛ إنّ القضية المطروحة في هذا السّفر هي نقل ذكرى "اتّصاليّة"؛ أى ذكرى

(٩٩) قارن: "بالتسر - Baltzer ١٩٦٤، ص ٩١ وما بعدها، وأيضا: تفسير سفر التثنية كخطبة خاصّة بالشريعة، في ج. فون راد - G. von Rad ١٩٤٧، ص ٢٦ وما بعدها.

(١٠٠) قارن حول هذه النقطة: أ. و. يان أسمن - A. und Jan Assmann ١٩٨٧، حول نشأة القانون العبرانيّ وحول معنى سفر التثنية باعتبار أنّه يمثّل "كبّ" بلورة عملية التقنين الإنجيليّة كلّ، قارن: مقال ف. كريزيما - F. Cruesemann في المصدر نفسه المذكور. وحول معنى مبدأ "القانون الحضارى" بمصفاة عامّة، قارن مقالات ك. كولب - C. Colpe و"أ. و. ي. أسمن - A. und Jan Assmann

معاشة ومجسدة في شهود أحياء، إلى ذكرى "حضارية"؛ أي ذكرى مشكّلة ومدعّمة بصورة مؤسسية، عن طريق مؤسسات الحضارة، وبالتالي نقلها إلى مجال "تقوية فنّ الذاكرة الحضاري". الذكرى التي لم تعد معاشة ومجسدة في الذاكرة "الاتصالية" لجيل ما، تقع بالضرورة في تناقض مع الزمن الحاضر، والذي من طبيعته التقدّم إلى الأمام باستمرار. مثل هذه الذكرى تصبح عندئذ ذكرى "مضادة للزمن الحاضر" - كما أطلق عليها "ج. تايسين تعبيره الصائب (ج. تايسين ١٩٨٨).

## ٢ - تعرّض الذكرى لخطر النسيان والظروف الاجتماعية المسبّبة للنسيان

كلّ من لديهم علم بالأساطير والحكايات يعرفون جيّدا الدافع الذي يقول إنّ التحذير من عدم نسيان أمر ما، والتنبّيه الدائم على عدم نسيان هذا الأمر، يحمل دائما في مضمونه إشارة إلى أنّ إمكانية نسيان هذا الأمر بالتحديد واردة، فالبشر يميلون كثيرا إلى استخدام هذه التحذيرات قبل عبور حدّ ما أو قبل دخول مكان غريب؛ لأنّ ما يسبّب النسيان في الغالب هو الدخول إلى مكان غريب، وبصفة خاصّة تناول طعام غريب، وهذا هو ما حدث بالضبط مع بني إسرائيل.

والنموذج الأصلي، أو المشهد الأساسي، لمثل هذا التغيير في الأطر والذي يُشجّع على النسيان هو الرحلة إلى الغربة، وعبور الحدود الخاصّة بالإنسان إلى حدود غريبة. عندئذ ينسى الطفل أبويه، وينسى الرّسول المهمّة المكلف بها، وينسى الأمير نبالة أصله، وتنسى الرّوح منشأها السّمائي. وسبب هذا كلّ راجع إلى أنّه ليس هناك شيء في العالم الجديد يحمل الذكرى ويدعّمها. لم تعد للذكرى هنا أطر ترتبط بها وتستند إليها، لم يعد هناك شيء واقعيّ يدعم الذكرى، فتصبح غير حقيقية، ثمّ تتلاشى تماما بعد ذلك.

وهذا الموقف بالتحديد هو ما يخاف منه "سفر التثنية"، بل ويفترض وقوعه مع بني إسرائيل: اختفاء الذكرى بسبب اختفاء الأطر التي تحملها، وبسبب عدم وجود شيء "يذكر" بها في العالم الجديد. "سفر التثنية" نزل قبل عبور بني إسرائيل نهر الأردن، والموقف الآن قبل العبور. إنّ "كلام" (واسم السّفر باللغة العبريّة هو "دبرانم"؛ أي كلام،

حسب الكلمات الأولى التى يبدأ بها: "هذا كلام الشريعة الذى كلم به موسى جميع بنى إسرائيل فى البرية، (١-١) ، إنها فقط كلمات، تلك التى تقال عند الحدود، قبل عبور نهر الأردن. لا يمكن تصوّر تغيير فى الأطر الحاملة للذكرى أشدّ وأكبر من هذا الموقف الذى ينتظر شعب إسرائيل فى نهاية سيره فى البرية لمدة أربعين عاما، بهذا القدر نفسه من التباعد بين الموقفين، فإنّ ذكريات هذا الشعب معرّضة للضياع، فعندما يعبر الشعب نهر الأردن ويأكل طعام الأرض الجديدة التى تدرّ لنا وعسلا؛ فسوف ينسى هويته ورسالته ؛ وينسى أيضا "العهد" الذى أبرمه مع ربّه فى البرية.

عندما يقرأ الإنسان فى "سفر التثنية"، يلجّ على الإنسان الانطباع بأنّه ليس هناك شيء أدنى بداهة وطبيعية من أن يتذكّر المرء تاريخا فيه ما فيه من الأحداث الجسام، تاريخا مؤثرا وملينا بكلّ علامات عدم النسيان، وأنّه ليس هناك شيء أكثر طبيعية وبديهية من أن ينسى الإنسان عندئذ كلّ تجارب الأربعين عاما الماضية نسيانا تامّا، ولكن السؤال الآن: بما يعكّل عندئذ النّصّ (سفر التثنية) هذا الموقف التّشاؤميّ من عدم إمكانية الاحتفاظ بالماضى وتصور إمكانية انهيار الذكرى الجماعية؟ ما الذى يجعل النّصّ يفترض أنّ هذا التاريخ أو هذا الماضى الملى بالأحداث من الممكن أن ينهار، وأنّ كلّ هذه الذكريات التى تربط بنى إسرائيل بهذا الماضى من الممكن أن تنسى؟ هناك سببان لوجود مثل هذا الافتراض يُذكران دائما؛ أولهما: التناقض بين المرحلتين (الحياة فى الماضى والحياة فى الحاضر والمستقبل) ، وثانيهما: وجود المغريات فى الحياة الجديدة وإمكانية وقوع شعب إسرائيل فريسة هذه الإغراءات، فالأرض التى سيدخلها شعب إسرائيل تضع أمام هذا الشعب ظروفًا معيشية مختلفة تماما عن حياته السابقة، التى تعود عليها حتّى ذلك المين، ففى السّفر توصف هذه الأرض هكذا:

أنّ الربّ، إله بنى إسرائيل، يدخل شعبه أرضا صالحة، لها أنهار ونبابيع وعيون تتفجّر فى البقاع والجبال؛ أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمّان، أرض زيت وعسل، أرضا لا تفتقر فيها إلى خبز تأكله، ولا تنحسر فيها على شيء، أرضا من حجارتها الحديد ومن جبالها تطلب النّحاس، وعندما تأكل وتشبع، فلتشكر الربّ، إلهك؛ لأجل الأرض الصّالحة التى أعطاه لك؛ فحاذر الآن أن تنسى الربّ، إلهك، وأن لا تعمل بوصاياه وأحكامه وسنته التى أنا أمرك بها اليوم. فإذا أكلت وشبعت وبنيت بيوتا فخمة

وسكنتها وكثر بقرك وغنمك وفضّنتك وذهبك وجميع ما لك، فلا يطمح قلبك فتنسى الرَّبَّ إلهك الذى أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية (...) ، ولا تقول فى قلبك : بقدرتى وقوة ساعدى اكتسبت ما أنا عليه من سلطان، بل تذكر الرَّبَّ، إلهك، الذى أعطاك تلك القدرة ليفنى بعهدته لأبائك كما فى هذا اليوم. وإن نسيت الرَّبَّ إلهك واتّبعْتَ ألهة غريبة وعبدتها وسجدتَ لها، فثنا شاهد عليك اليوم بأنك لا محالة باندُ (سفر التثنية، ٨ ، ١٠: ١٩).

وفى موضع آخر، يقول الرَّبَّ لابنى إسرائيل:

وَإِذَا أَدْخَلَكُمُ الرَّبُّ إِلَهُكُمُ الْأَرْضَ (...) (إذا أدخلكم) مدنا عظيمة حسنة لم تبنيوها وبيوتنا مملوءة كل خير لم تملأوها، وأبارا لم تحفروها، وكروما وزيتونا لم تفرسوها، فإذا أكلتم وشبعتم، لا تنسوا الرَّبَّ الذى أخرجكم من أرض مصر، من دار العبودية (٦ - ١٠: ١٢).

إنَّ النّسيان يتعلّق من طريق تغيير الأطر التى توضع فيها الذّكرى والتّى تعيش فيها المجموعة، من طريق التّغيير التّام فى ظروف الحياة وفى الظروف الاجتماعية، ورمز وجوهر هذا الواقع الجديد، والذى يصبح فيه الواقع القديم غير صالح، هو نظام الأكل؛ ولذا فإنّه يتمّ هنا اختزال تجربة الأربعين عاما من سير بنى إسرائيل فى البرية فى تلك الصّيفة الموجزة العجيبة التى تقول : إِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعِشَ مِنَ الْخُبْزِ وَحْدَهُ؛ إذ يخاطب الرَّبُّ شعب إسرائيل قائلا: وأذكر جميع الطّرق التى سِيرَكُ فيها الرَّبُّ إلهك فى البرية هذه الأربعين سنة، ليقهرك ويمتحنك حتّى يعرف ما فى قلبك، أتحفظ وصاياى أم لا؟ فإذْلك وجوعك، ثمّ أطعمك المَنَ الذى لم تعرفه أنت ولا عرفه أبؤك، حتّى يعلمك أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَعِيشُ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ، بل بكلّ ما يخرج من فم الرَّبِّ يعيا الإنسان (٢: ٨) . فعندما يتبدّل الواقع حول الإنسان، فليس هناك أقرب من أن ينسى الإنسان عندئذ كلّ ما كان يتّصل بالواقع القديم، وكان صالحا وساريا فى ذلك الواقع؛ وهذا لأنّ هذا القديم يصبح على تناقض مع الظروف الخارجيّة للواقع الجديد، ولا تقرّه هذه الظروف ولا تحمله.

غير أنّ الذّكرى ليست معرّضة فقط للانهايار الناتج عن سقوط الأطر الخارجيّة التى تحمل عمليّة التّذكّر - والذى يمكن أن نطلق عليه انهيارا طبيعيا - فحسب، بل هى

في الوقت نفسه معرضة أيضا للنسيان عن طريق التأثير المدمر القادم من الخارج؛ ولهذا نرى أن "سفر التثنية" يتحدث كثيرا عن "شرك الهلاك" وعن "الإغراءات" التي يمكن أن يقع فيها بنو إسرائيل، إذا اختلطوا بالشعوب الأخرى في الأرض التي سيدخلونها. فالأرض التي سيدخلها شعب إسرائيل سوف يكون لها سحر كبير عليهم، وسوف تفريهم؛ ولذا يؤكد "السفر" دائما على عدم اختلاط بني إسرائيل بالشعوب الأخرى، سكان هذه الأرض، بل ويؤكد على ضرورة إقامة حاجز متين من الغربية بينهم وبين الآخرين، حاجز يصعب اختراقه. ونقرأ في هذا السياق الآيات التالية:

"لا تقطعوا معهم (شعوب هذه الأرض) عهدا، ولا تأخذكم بهم رافة، ولا تصامروهم، فتعطوا بناتكم لبنيتهم وتأخذوا بناتهم لبنيتكم؛ لأنهم يردون بنيكم عن اتباع الرب، فيعبدون آلهة أخرى (...) . بل هذا ما تفعلون بهم: تهدمون مذابحهم، وتحطمون أصنامهم المنصوبة، وتقطعون أوتاد آلهتهم، وتحرقون تماثيلهم بالنار" (التثنية، ٧-٥) ، وفي موضع آخر: "لا تشفق عليهم ولا تخدم آلهتهم، ففي ذلك شرك لهلاكك" (١٦:٧).

تريد هذه الآيات أن تقول: يجب على إسرائيل ألا تنسى ، ويجب ألا تقع فريسة للإغراء ولشرك الاختلاط بالشعوب الأخرى على حد سواء، ففي موضع آخر يقول "السفر" أيضا: "لا تتعلموا أن تمارسوا ما تمارسه الشعوب والأمم من الرجاسات" (١٨-٩) ، والخوف من الإغراء يكمن في الوقوع في شرك عبادة الأصنام، وتعدد الآلهة ، يكمن في تبني العادات الدينية السائدة في بلاد الضفة الأخرى من نهر الأردن (فلسطين) ، فأسلوب الحياة الخاص ببني إسرائيل والذي يطلبه الرب منهم، أسلوب يتناقض تمام التناقض مع نمط الحياة السائد عند الشعوب الأخرى في أرض فلسطين. لا مكان لآلهة أخرى غير الرب، إله بني إسرائيل، ولا مكان لتماثيل ومقدسات غير هيكل أورشليم، ولا مكان للمنجمين بالقول، ولا للمتكهنين بالغيب، ولا لقرآء الطالع، ولا لكهنة العرافة، ولا للسحرة، ولا لـ"المتشعوذين"<sup>(١٠١)</sup>، ولا لسدنة أية معابد أخرى، باختصار: يجب على شعب إسرائيل ألا يتأقلم، ولو في أدنى الأشياء قدرا، مع عادات وتقاليد هذا البلد؛ لأن كل هذه الأشياء تعتبر فسقا في نظر الرب<sup>(١٠٢)</sup>.

(١٠١) حول تحريم السحر والعرافة، قارن: التثنية ١٨ . ٩ وما بعدها. قارن أيضا الكتاب الثالث من كتب "موسى" ١٨ ، ٢٠ ، ١٨ ، ٢١ ، ١٩ ، ٣٦ ، ٢٧ ، ٢٠ ، ٣١ ، ١٩ .

(١٠٢) حول الصراع بين مبدأ "الواحدية" ومبدأ تعدد الآلهة عند بني إسرائيل. قارن أخيرا البحث المقدم من: م. فيبرت - M. Weipert - ١٩٩٠ .



إنَّ الشَّيْءَ الَّذِي لَا يَجُوزُ لِشَعْبِ إِسْرَائِيلَ أَنْ يَنْسَاهُ - بَيْتُهُ حَالٌ مِنَ الْأَحْوَالِ - عِنْدَمَا يَصِلُ إِلَى الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ وَتَقْمَرُهُ الرَّقَامِيَّةُ، هُوَ تِلْكَ الرِّوَابِطُ وَالْعَهْدُ الَّتِي قَطَعَهَا مَعَ الرَّبِّ "يَهُوه" فِي طُورِ سِينَاءَ. فَالْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلُ يَنْقَسِمَانِ فِي هَذَا التَّارِيخِ مِثْلَ انْقِسَامِ الْأَرْضِ نَفْسَهَا، الَّتِي مَرَّ بِهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى مَدَى تَجَوَّالِهِمْ: أَرْضُ "صَحْرَاءَ" وَآرْضُ مِثْمَرَةٍ، "بَرِيَّةٍ" وَ"حَضَرٍ". فَالْأَمْرُ لَيْسَ هَكَذَا: بِحَيْثُ إِنَّ "الْأَمْسَ" يَتَوَاصَلُ مَعَ "الْيَوْمِ": بَلْ عَلَى الْعَكْسِ، هُنَاكَ خُطٌّ فَاصِلٌ وَاضِحٌ جَدًّا مَشْدُودٌ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ. وَبِالرَّغْمِ مِنْ هَذَا، فَإِنَّهُ لَا يَدُ مِنْ الْاِحْتِفَازِ بِالْأَمْسِ فِي دَاخِلِ "الْيَوْمِ". فَهَذَا يُطَلِّبُ مِنَ الشَّعْبِ أَنْ يَأْتِيَ بِذِكْرِي، بَلْ بِمَنْظُومَةٍ ذَاكِرَاتِيَّةٍ، لَا تَدْعِيهَا نِثْيَةٌ أَطْرَ مِنْ أَطْرِ الْوَاقِعِ الْحَاضِرِ. وَمَعْنَى هَذَا الْكَلَامِ، أَنَّ يَبْقَى الشَّعْبُ غَرِيبًا فِي بِلَادِهِ، وَغَرِيبًا فِي الْحَاضِرِ الَّذِي يَعْشَى فِيهِ. فَالْتَّاقُلُ هُنَا مَعَ الْأَوْضَاعِ الْمَوْجُودَةِ فِي "الْأَرْضِ" مَعْنَاهُ النَّسْيَانُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا تَأَقَّلَمَ الشَّعْبُ عَلَى الْأَوْضَاعِ الْمَوْجُودَةِ أَمَامَهُ؛ فَسَوْفَ يَعْنِي هَذَا أَنَّ يَنْسِيَ الشَّعْبُ الرِّسَالَةَ وَالْعَهْدَ الَّذَيْنِ أُعْطِيَهُمَا مِنَ "الرَّبِّ". وَيُمْكِنُ إِدْرَاكُ أَعْبَادِ هَذَا الْكَلَامِ الَّذِي يُقَالُ هُنَا، إِذَا أَخَذْنَا فِي الْاِعْتِبَارِ أَيْضًا الْخَبَرَ الْمَذْكُورَ فِي سَفَرِ "الْمُلُوكِ الثَّانِي" (٢٢-٢٣) عَنِ الْعَثُورِ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ (سَفَرِ "الثَّنِيَّةِ")، فَبَعْدَ "الْعَثُورِ" عَلَى الْكِتَابِ (سَفَرِ الثَّنِيَّةِ، كِتَابِ الشَّرِيعَةِ) ظَهَرَ فَجْأَةً - فِي ضَوْءِ تَعَالِيمِ هَذَا الْكِتَابِ - أَنَّ كُلَّ الطُّقُوسِ وَالْمَمارِسَاتِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ سَائِدَةً، وَكَانَتْ مَزْدَهْرَةً فِي رُبُوعِ تِلْكَ الْبِلَادِ هِيَ بِالضَّبْطِ تِلْكَ الطُّقُوسُ نَفْسَهَا الَّتِي تُسْتَصْرَخُ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَلَى أَنَّهَا "رَجَسٌ" وَ"فَسَقٌ"، وَكَانَ لَا يَدُ مِنْ اسْتِنْصَالِ شَافَتِهَا فِي عَمَلِيَّةِ تَطْهِيرٍ شَامِلَةٍ، شَمِلَتْ كُلَّ أَرْجَاءِ الْبِلَادِ فِي قَسْوَةٍ وَضَرَاوَةٍ مُنْقَطِعَتِي النَّظِيرِ، فَالذِّكْرُ يَأْتِي هُنَا فِي شَكْلِ الصَّدْمَةِ وَأَثَرِهَا هُنَا مَدْمَرٌ أَيْضًا.

إِنَّ إِصْلَاحَ "الشَّرِيعَةِ" فِي عَهْدِ "يُوشِيَا"، مَلِكِ يَهُوذَا، يَتِمُّ تَصْوِيرُهُ عَلَى أَنَّهُ ثَوْرَةٌ قَادِمَةٌ مِنْ أَعْلَى، فَقَدْ تَمَّ تَنْفِيزُ هَذَا الْإِصْلَاحِ عَلَى أَرْضِ الْوَاقِعِ فِي ظِلِّ الْاِسْتِنَادِ إِلَى حَقِيقَةٍ، كَانَ النَّسْيَانُ قَدْ طَوَّاهَا مِنْذُ عَهْدٍ بَعِيدٍ: حَقِيقَةُ أَنَّ "الْكِتَابَ" الَّذِي عَثَرَ عَلَيْهِ - "سَفَرِ الثَّنِيَّةِ" - أَظْهَرَ لِبْنِي إِسْرَائِيلَ ضَلَالَهُمْ وَحَيْدَهُمْ عَنِ الطَّرِيقِ الَّتِي رَسَمَتْهَا الشَّرِيعَةُ، فَتَعَالِيمُ الشَّرِيعَةِ، كَمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي هَذَا "الْكِتَابِ" تَمَّ تَطْبِيقُهَا وَكَانَتْ ذِكْرِي عَائِدَةً مِنَ الْمَاضِي فِي شَكْلِ الصَّدْمَةِ، نَوْعٍ مِنَ الذِّكْرِ الْإِرَادِيَّةِ<sup>(١٠٣)</sup>، الَّتِي تَنْزِلُ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَلَكِنْ هُنَا عَلَى الْمُسْتَوَى الْجَمَاعِيِّ. فَقَطْ هَكَذَا: أَيْ فِي شَكْلِ حَقِيقَةٍ أُمْكِنُ

<sup>(١٠٣)</sup> "memoire involontaire"

الاحتفاظ بها عبر الأزمان، والذي حفظها لنا هو "النسيان" - بالتحديد - حفظها دون أن تتبدل أو تتغير - على خلاف التراث المتدفق باستمرار - فقط في هذا الشكل استطاعت تعاليم هذا الكتاب أن تطلق العنان لطاقتها الثورية الكامنة فيها. وإذا نظرنا إلى هذا الحدث من الخارج؛ أي بمعنى المؤرخ، يمكننا أن نتعرف هنا على إستراتيجية مميزة لكل الحركات الإصلاحية، وهي: أنه في أية حركة إصلاحية يتم تقديم الشيء الجديد من قبل المصلحين على أنه يمثل عودة إلى الأصول والجنور، فالمدرسة التاريخية التي تأسست على أفكار "مورتون سميث"، والتي تبعناها في القسم الأول من هذا الفصل ترى في الإصلاح الديني الذي قام به "يوشيا" انتصارا لحركة عبادة الإله الواحد (يهوه)، وهذه الحركة هي أساس الدين عند بني إسرائيل. وكما سبق أن نوّهنا، فإن هذه الحركة كانت حركة معارضة، وقامت على أكتاف بعض أنبياء بني إسرائيل، وبعض جماعات الشعب، وكانت موجّهة ضد السياسة الرسمية للمملكة اليهودية في عهدها وضد الممارسات الدينية التي كانت سائدة آنذاك<sup>(١٠٤)</sup> (م. سميث ١٩٨٧، ١١-٤٢)، وحسب هذا التفسير، تكون فكرة "الوحدانية" المتمثلة في الإله "يهوه" ليست شيئا منتزعا من عالم النسيان، وإنما شيء أنتشل فقط من القاع، ثم أطلق طاقاته بعد ذلك، وأنها (فكرة الوحدانية) تكون بهذا - انطلاقا من الأرضية الجديدة التي اكتسبتها - هي التي قد وسمت العادات السائدة في عهد المملكة اليهودية الكبرى (مملكة داود وسليمان) على أنها "ردة" ونسيانا. فحسب القصص الإنجيلي، كان هناك عهد سابق على فترة الممارسات والعادات الدينية "المنحرفة" في عصر الملوك، هذا العهد كان يعرف بمرحلة "الوحدانية الخالصة"، وكان ينتشر فيه مبدأ "الإله الواحد"، غير أن هذا العهد - بما كان يحمله من أفكار دينية خالصة - "تغرب" في عصر "الممالك الكبرى" بسبب تقلم هذه الممالك مع البيئات المضارّة المحيطة بها، وكان هذا هو بالفعل السبب في نسيانه تماما، ولكن هذه التجربة (تجربة الإله الواحد) التي طبعت في قلب شعب إسرائيل طبعاً، كان من غير الممكن نسيانها إلى الأبد، فقد شقت طريقها إلى الخروج إلى ضوء الحياة، وهذا في شكل "تطهير" شامل، وفي شكل "كنس" لكل الممارسات الدينية "المنحرفة" التي كانت سائدة في عصر الممالك اليهودية الكبرى (سفر حزقيال ٢٠-٣٦: ٢٨)<sup>(١٠٥)</sup>، وقد اجتمعت كل هذه الممارسات الدينية من

(١٠٤) انظر النقطة الخاصة بهذه القضية في هذا الفصل - (المترجم)

(١٠٥) قارن: م. فلتزر - M. Walzer ١٩٨٨، ٦٨ وما بعدها.

على أرض الوجود في قسوة منقطعة النظير؛ فضلا عن أن العصر آنذاك كان مفعما بالتوترات السياسية<sup>(١٠٦)</sup>. إن تاريخ الدين يظهر لنا في هذه الصورة "التركيبية" التي أمامنا وكأنه "دراما ذاكراتية"، تماما بالمعنى الذي يقصده نفسه "زيجموند فرويد" في نظريته عن تاريخ الأديان. هذه "الدراما الذاكراتية" تشير إلى الخلف في التاريخ مرورا بعصر الممالك الكبرى ووصولاً إلى بداية الدراما، وهي قصة "الخروج"؛ فذكرى "الخروج" من أرض مصر كانت هي شعار هذا الإصلاح الشرائعي الذي تم في عهد "يوشيا"، ونجاح هذا الإصلاح يمكن تفسيره حقيقة، إذا فهمناه على أنه دراما للذكرى، على أنه عودة لشيء مكبوت، وإذا افترضنا في الوقت نفسه أنه كان يوجد شيء في الواقع، هذا الشيء يتم استحضاره الآن في شكل المعاني الذاكراتية المجازية المتمثلة في "الخروج" و"سيناء" وإعطاء الأرض - كمعان مجازية وكشفوص ذاكراتية.

لقد وضع اليهود في محنة المنفى إلى بابل أسس ودعائم "فن لتقوية الذكرى" الحضارية ليس له نظير يشبهه في تاريخ البشرية، فالشيء الخاص والاصطناعي - في الوقت نفسه - في "فن الذكرى" هذا يكمن في أن الأسلوب الذي طوره شعب إسرائيل في هذا الصدد ليست لديه القدرة فقط على الاحتفاظ بالذكرى، دون أن يكون لها ما يدعمها وما يساندها في الأطر الرابطة في الواقع الحاضر الذي تعيش فيه هذه الذكرى، بل إنه يكون على النقيض التام من هذا الواقع، فالذكرى عادة تبقى وتحيا، عندما يكون لها في العصر الحاضر ما يؤكد ويبرز وجودها عن طريق "الأطر الرابطة" الموجودة في الحضارات، والتي تربط الحاضر، بالماضي والإنسان ببقية أفراد المجموعة، غير أننا هنا أمام حالة فريدة جداً: فليست هناك أطر رابطة في الواقع

(١٠٦) تناسب مع مدة حكم الملك "يوشيا"، ملك "يهوذا"، أن حدث تفكك سريع وضمحل لل دولة الآشورية. وكما نعرف، فإن الدولة الآشورية كانت قد أخضعت لسيطرتها مملكة بني إسرائيل المعروفة باسم "المملكة الشمالية" مائة عام فقط قبل حدوث هذا التفكك، كما أنها (أي: الدولة الآشورية) كانت قد أبطلت مملكة يهوذا المعروفة باسم "المملكة الجنوبية" - كدولة تابعة لها - في سيطرتها السياسية والحضارية. فمع اضمحلال الدولة الآشورية الذي بدأ في عهد "يوشيا" خفت قبضة الآشوريين على بني إسرائيل وأصبحت الفرصة متاحة لمزيد من الحرية وتقرير المصير. ونتيجة هذه المحاولات الاستقلالية كانت "سفر التثنية" الذي تم العثور عليه في تلك الفترة. لمزيد من التفصيل حول الخلفية التاريخية انظر: "H. Spieckermann - "H. Spieckermann" ص ٢٢٧ وما بعدها.

الحاضر تدعّم هذه الذكرى وتساندها، بل أكثر من هذا أن هذه الذكرى تتناقض تماما مع ظروف العصر الحاضر، وصورة هذا التناقض هي: البرية في مقابل الأرض المقدسة، أورشليم في مقابل بابل، ويفضل هذا "الفنّ الذّكراتي" استطاع اليهود لما يقرب من ألفي عام، مشحّتين في كلّ بقاع الدّنيا، أن يحتفظوا بذكرى "أرض" و"ذكرى" أسلوب حياة يتناقضان تمام التّناقض مع أيّ عصر حاضر عاشوه طوال هذه السّنين، احتفظوا بهذه الذكرى حيّة في صورة "الأمل" في العودة والرّجوع: "هذا العام عبيدا، في العام القادم أحرارا، هذا العام هنا، العام القادم في أورشليم"، مثل هذه الذكرى "الأوتويّة" الخياليّة التي لا تجد في "الأطر الرّابطة" الخاصّة بتجارب أيّ عصر حاضر تمرّ به سندا أو تدعيما، هذه الذكرى نطلق عليها، بالتّعبير الصّائب الذي وضعه "ج. تايسين" لها، اسم "الذكرى المعاكسة للزّمن الحاضر" (ج. تايسين ١٩٨٨).

بالرّغم من أن "فنّ التّدكّر" الحضاريّ الذي أسّس له "سفر التّثنية" يتعلّق بظاهرة فريدة ومميّزة لا يتأتّى فهمها إلّا من خلال الطّروف التّاريخيّة الخاصّة ببنى إسرائيل، إلّا أنّه يمكن تعميم مبدأ "الذكرى المعاكسة للزّمن الحاضر" التي أسّس هذا السّفر لها على جميع الحضارات الأخرى، فالمسألة هي أن هناك شيئا في اليهوديّة تطوّر إلى أقصى ما يمكن من درجات التطوّر والتّصعيد، شيئا ركّزت عليه اليهوديّة بشكل أوضح، هو نفسه موجود في واقع الأمر في بقية الحضارات في صورته العاديّة. في كلّ مجتمع من المجتمعات البشريّة يوجد ما أطلق عليه "إردهايم" (١٩٨٨) اسم "التّراكيب غير المتوافقة زمنيّا" مع حاضر المجتمع، وهذه "التّراكيب عبارة عن مؤسّسات معيّنة داخل المجتمع وظيفتها "الحفاظ والثّبات" أكثر من "التّقدّم" ومسايرة المجتمع؛ فهي تراكيب تعمل على توقيف الماضي وتميش أكثر بروح الماضي أكثر من مسايرتها لروح الحاضر المتقدّم، والدّين في المجتمعات يمثّل حالة مميّزة لمثل هذه التّراكيب التي لا تسيّر زمنيّا مع الحاضر المتقدّم باستمرار، "فالدين" وظيفته داخل الحضارة هي المحافظة على "الأمس"، على الماضي الذي لا ينبغي نسيانه بأيّة حال من الأحوال. فالحضارة تشكّل الزّمن الحاضر، "اليوم"، والدّين يجعل "الأمس" حاضرا، فوظيفة الدّين مرّة أخرى هي - كما عبّر عنها كانيك/مور (١٩٩٠، ٢١١): "جلب عدم التّوافق في الزّمن عن طريق التّدكّر والاستحضار والتّكرار، الارتباط في اتّجاه الخلف، في

اتَّجَاهُ الماضي، والذِّكْرَى والتَّذَكُّرُ الحافظ للأشياء من النِّسيان: هذه هي الأصول الأساسية للدين<sup>(١٠٧)</sup>، وسفر "التثنية" قد فصلَ هذا التركيب بصورة روائية و "جمدها" في صورة مجازية للذكرى، أخذت شكلا بارزا قويا، فالحياة - حسبما أراد "السفر" - لا تنتهي حدودها في "اليوم"، في الزَّمن الحاضر فقط، تماما مثلما أنَّ الإنسان "لا يعيش من الخبز وحده" (التثنية ٨-٢) ، فالدين - بالمعنى الذي رسمه "سفر التثنية" لأول مرة على الأرض، وبالمعنى الذي أصبح به فيما بعد معيارا ومقياسا لكل الأديان المتأخرة - هو الالتزام بارتباط وعهد تمَّ إبرامهما في ظلِّ ظروف صعبة ومختلفة تماما عن ظروف الحاضر، وحتى لو لم يجد هذا الارتباط ما يدعِّمه وما يسانده في ظروف هذا الزَّمن الحاضر.

(١٠٧) قارن: هـ. ي. فابري - H. J. Fabry ١٩٨٨ . حول مشكلة أصل كلمة "religio"، واشتقاقها من كلمة "religere" بمعنى "يراعي شيئا بدقة" أو كلمة "re- ligere" بمعنى "يرتبط، يلتزم بشيء"، انظر: هـ. تسيركر - H. Zirkner ، ١٩٨٦ . على أية حال تبقى المسألة في المقطع البادئ "re-"، بمعنى "يعيد فعل شيء ما" ومعناه في هذا السياق.

## الفصل السادس

### ولادة التاريخ من روح القانون<sup>(١)</sup>

#### 1. "سمطة" (٢) التاريخ بمفهوم العقاب والنّجاة

في سياق سؤالنا عن الذاكرة الحضارية اعتُبرت إسرائيل بالنسبة لنا بمثابة النّسق أو النموذج، وهذا فيما يتعلّق بظاهرتين مركّبتين، كلّ واحدة منهما على القدر نفسه من الأهميّة نظيرتها. هاتان الظاهرتان هما: التّضيق المقتنّ حضارياً "لتيّار التّراث" (٣) ونشأة كتابة التاريخ. وهاتان الظاهرتان ترتبط كلتاهما بالأخرى ارتباطاً

(١) المقصود بكلمة "قانون" هنا ليس القانون بالمعنى الحضاري، ليست "الوضعية القانونية" المتمثلة في مجموعة معيّنة من النصوص (Kanon)، بل المقصود هنا هو "القانون" بمعنى القضاة "الالتزامي"، القانون كقاعدة وكالتزام يحدّدان السلوك (Recht). وإن كان في حقيقة الأمر هناك ارتباط بين المصطلحين، "نصيحة القانون" بالمعنى الحضاري مأخوذة ومستعمدة من "القانون" بالمعنى القضائي، راجع حول هذه القضية الفصل الثّاني من هذا الكتاب. (المترجم)

(٢) كلمة "سمطة"، مأخوذة من كلمة "سيمبوتيقا"، والسيمبوتيقا هي اسم العلم المشهور والمعروف باسم علم الرّمز والإشارات. وهي علم أصيل في الفكر الأديويّ والفلسفة الغربية عموماً، وقد سبقَت إشارات متفرقة لهذا العلم بين هوامش هذا الكتاب، وهو يبحث في الأشياء باعتبارها رموزاً وإشارات تحمل معانٍ معيّنة: اللغة كنظام إشاراتي، والحضارة كمركّب من الإشارات، بل وحتى الكون كلّ كنظام إشارات، ونلفت نظر القارئ هنا إلى بعض التّنبيهات المتفرقة الخاصة بهذا العلم والتي صدرت بين هوامش هذا الكتاب. (المترجم)

(٣) راجع مصطلح "تيار التّراث" وعلاقته بعملية "التّقنين" الحضارية: حيث إنّ تيار التّراث في كلّ الحضارات الكتابيّة لا بدّ أن يشهد عمليّة "تضييق" في خطّ سيره، يؤدّي في النهاية إلى تجفيف منابعه تماماً، حتّى ينشأ ما يسمّى باسم "القانون الحضاري"، فعند تجفيف منابعه لدى بعض النصوص لا تكتسب هذه النصوص معانٍ جديدة، وتتجمّد المعاني التي تحملها هذه النصوص، وتصبح نصوصاً "قانونيّة"، وتتحوّل من نصوص "قانونيّة" إلى نصوص "قانونيّة"، وقد ضرب المؤلّف على هذا أمثلة متعدّدة، هي في الحقيقة الموضوع الرئيسيّ في هذا الكتاب. وأقرب مثال على "تضييق تيار التّراث" هو ما يسمّى في الحضارة الإسلاميّة باسم "إغلاق باب الاجتهاد": حيث تتحوّل الاجتهادات السابقة إلى "قانون حضاري". (المترجم)

وثيقاً<sup>(٤)</sup>، ومكانهما المشترك الذي انطلقنا منه هو ربطهما بمجموعة بشرية ما، وعملية التكوين العرقي لهذه المجموعة، هو "التثبيت" الأساسي والجوهرى لهوية جماعية، تستند إلى تراث وموروث حضاريين، تكوننا وأخذنا شكل "القانون الحضارى"، ومن ناحية أخرى تستمد هذه الهوية الجماعية ديناميكيته من "الديناميكية الأسطورية" الكامنة فى تاريخ هذه المجموعة، والذي تأصل وتعمق فى نفوس أفرادها، هذا التفسير النظرى الذى نسوقه هنا يتفق تماماً مع رؤية العصور القديمة، التى وضعت أيضاً "التاريخ" و"القانون" - بمعناه الحضارى - فى سياق واحد ووثيق وربطت بينهما؛ لذا نقرأ عند المؤرخ اليهودى القديم "يوسيفوس فلافيوس"<sup>(٥)</sup> قوله: "كتبنا فى اثنان وعشرون كتاباً فقط، غير أنها تحوى أخبار كل الأزمان. خمسة من هذه الكتب هى الكتب المنزلة على نبيينا موسى (الكتب الخمسة)، وتحتوى هذه الكتب الخمسة على تعاليم الشريعة، وعلى أخبار التاريخ الذى وصل إلينا منذ بداية الخليقة حتى موت المشرع (موسى). أما التاريخ الذى بدأ من بعد وفاة موسى وحتى عهد الأرتاكسيركسيين"<sup>(٦)</sup>، فقد كتبه الأنبياء فى ثلاثة عشر كتاباً، والكتب الأربعة الأخرى هى عبارة عن مزامير وصلوات للرب وتعاليم حول حياة ومعاش الإنسان" (قارن:

(٤) طبعا لا يخفى أن هناك فعلاً ترابطاً تاماً بين هذين المنصرين: تكوين القانون الحضارى ونشأة كتابة التاريخ، وهذان المنصران مهمان فيما يتعلق بقضية "الذاكرة الحضارية"، فالقانون الحضارى هو الشيء الذى تثبت فيه "الذاكرة الحضارية"، والتاريخ يحكى نشأة هذه "الذاكرة الحضارية"، ونشأة "القانون" الذى تظهر فيه. وسيرد الحديث عن كل هذا بالتفصيل فى هذا الفصل. (المترجم)

(٥) "يوسيفوس فلافيوس - Josephus Flavius" هو مؤرخ يهودى قديم، اسمه الحقيقى يوسف بن ماتيتياهو. ولد فى القدس فـ ٧٢/ ٨٢ بعد الميلاد ومات فى روما حوالى سنة ١٠٠ ميلادية، بعد عداوة سابقة مريرة مع القيصر الرومانى "تيطوس فلافيوس فيمبسيانوس"، بسبب حربه ضد اليهود، انضم يوسف إلى خدمته، وخلق عليه القيصر لقبه "فلافيوس"، وأصبح يسمى باسم القيصر. كتب يوسيفوس فلافيوس تاريخ اليهود من العصور السنيقية حتى عهد (٦٦ ميلادية) فى أكثر من ستة وعشرين مجلداً، واعتبر هذا العمل من أهم المراجع التاريخية فى حياة اليهود فى العالم القديم بأسره. (المترجم)

(٦) "الأرتاكسيركسيين" - Artaxerxes اسم أسرة فارسية حكمت فى بلاد فارس، وتعود هذه السلالة الحاكمة إلى أسرة "الإخمينيدى" الفارسية القديمة، وقد حكمت هذه الأسرة فى القرن الخامس قبل الميلاد. (المترجم)

الفصل السابع من هذا الكتاب، النقطة ٢ حيث سنعود بشيء من التفصيل إلى هذا الاقتباس<sup>(٧)</sup>.

الملفت في هذا الاقتباس هو أن الأجزاء الأولى والأكثر أهمية في الوقت نفسه من العهد القديم (التوراة وكتابات الأنبياء) تُجمل كلها هنا تحت مصطلح عام، هو مصطلح "كتابة التاريخ"، فهذه النصوص - بما فيها نصوص الشريعة - تُسمى "تاريخاً"، فما سبق أن أسميناه "بالقضييق المقنن" لتبار التراث - وهو المرحلة الأساسية في تكوين "القانون الحضاري" - يخدم هنا صنعة كتابة التاريخ، صنعة إدارة هذه "الذكرى" الوحيدة والمألوفة التي يرويها هذا التاريخ، وهي الذكرى الحضارية، والأشخاص العاملون لهذه الذكرى هنا هم الأنبياء؛ ويانتهانهم تنتهي أيضاً كتابة التاريخ، ويقول "فلافْيوس" في هذا السياق: "في المرحلة التالية للأنبياء؛ أي من عهد الأرتاكسيركسيين" وحتى عصرنا الحالي يوجد أيضاً تاريخ وتوارث تاريخي، ولكنه غير ذي شأن ولا يتمتع بالقيمة والتقدير نفسها؛ وسبب هذا هو أن حلقة الأنبياء قد انتهت في هذا العصر".

فالـتاريخ الذي كتبه الأنبياء - وسوف نطلق عليه فيما يلي اصطلاح "التاريخ الكاريزماتي" - يمتد إذن من عهد موسى حتى عهد النبي "نحميا"، وذكرى هذا التاريخ، كما دونها هؤلاء الأنبياء، مكتوبة في ثلاثة عشر كتاباً، فالواجب الخاص الملقى على عاتق بني إسرائيل اتجاه هذه الذكرى، وأيضاً اتجاه ضرورة تذكر هذا التاريخ نابع من أساس قانوني قضائي، وهو: روح "العهد" الذي أبرمته إسرائيل مع الرب، فمن روح "العهد" هذه انبثقت أقوى وأشد المطالب الموجهة إلى الذاكرة، وهي: أنه من طبيعة هذا "العهد" أنه يجب تذكره في أدق تفاصيله، يجب حفظه وتنفيذه - كما هو، والويل لمن ينتقص منه شيئاً أو يُضيف إليه شيئاً أو يُبدل فيه شيئاً، فكل من صيغة

(٧) هذا الترتيب الذي يذكره "يوسيفوس فلافيوس" هنا هو نفسه ترتيب "العهد القديم" بالصورة التي عليها اليوم. (المترجم)



"القانون الحضاري"<sup>(٨)</sup> المعروفة، وصيغة الأمر الشهيرة عند بني إسرائيل "ذاخور وشامور!" (أي: تذكر واحفظ!) كلتا الصيغتين تحملان أساسا معنى "قانونيا قضائيا".

وبعد أن شرحنا في الفصل السابق الأطر التاريخية التي تحكم عملية "التقنين الحضاري"، نريد أن نتوجه في هذا الفصل إلى الأطر التي تحكم التاريخ وكتابة التاريخ، والفرضية التي نريد أن نثبتها هنا هي: أن كلاً من التاريخ وكتابة التاريخ يرتبطان في حضارات الشرق الأوسط القديمة بنشأة مؤسسات قانونية قضائية ارتباطا وثيقا، فالتاريخ و"القانون" - بمعناه القضائي - صنوان.

وأريد أولاً أن أبدأ بتعريف لمصطلح "التاريخ"، وهو تعريف سبق أن اقترحت في سياق آخر: "التاريخ هو مجموع الناتج الحاصل من الفعل والتذكر معا؛ إذ لا يمكن أن يكون التاريخ موجودا بالنسبة لنا إلا عن طريق الذكرى، وفي المقابل لا يمكن تذكر الشيء الحادث إلا عن طريق الفعل"<sup>(٩)</sup>، والفعل يفترض من جانبه وجود مجال للفعل والتصرف، وجود مجال يمكن فيه ممارسة حرية التصرف. هذا المجال يكون محكوما بارتباطات وبحريات أيضا؛ أي أنه مجال خاضع في توزيعه وتركيبه لقواعد "قانونية" بالمعنى القضائي، فالفعل يقع في داخل فراغ أو مجال مركب بشكل قانوني، وكان بوسعنا أن نبين بسهولة كيف أنه قد تطور من خلال العلاقات الثنائية التي كانت قائمة بين الدويلات السومرية بعضها البعض، والتي كانت منظمة بشكل قانوني، كيف أنه تطور من هذه العلاقات - في صورة حضارة الخط المسماري - مجال للتاريخ تعدى

(٨) حول علاقة صيغة "القانون الحضاري" بمفهوم "القانون القضائي"، ومدى اعتماد القانون الحضاري التسمي على التصورات والقواعد القانونية العامة، راجع ما ذكرناه في الفصل الخامس بهذا الموضوع، وراجع أيضا ما سنذكره فيما يلي (المؤلف).

من الواضح أن هناك ارتباطا وثيقا بين معنى "القانون" في الاستعماليين، "القانون الحضاري" معناه وجود "وضعية" نصية معينة، هذه النصية تمثل أساسا وعمادا في الحضارة، وتفرض التزاما مميّنا بها مستمد من روح "القانون القضائي"، فهناك ارتباط بين الاستعماليين فالمعنى. وقد كانت عملية "التقنين" الحضارية في الحضارات الشرقية القديمة خاضعة لإجراءات قانونية بالمعنى القضائي. (المترجم)

(٩) قارن المؤلف ١٩٨٨، ص ١٠٥. وحول علاقة مصطلح التاريخ والفعل ببعضهما البعض، قارن "بوينر - Bubner" ١٩٤٨.

حدود بلاد الرافدين في القرن الثالث قبل الميلاد بالفعل، وشمل بعد ذلك في العصر البرونزي المتأخر كل أجزاء العالم القديم، بما فيها مصر القديمة وبلاد بحر إيجة، ووحد كل هذه الربوع وجعل منها كتلة واحدة<sup>(١٠)</sup>، كتلة "معمورة" موحدة، وتفصيل الحديث في هذه الناحية سوف يؤدي بنا إلى الخروج عن الموضوع الذي نحن بصدد الآن، ولكن ما يهمني هنا هو أن أثبت أن "تركيبية" العالم القديم و"تركيبية" العصر المسكوني<sup>(١١)</sup>، بتدخلاتها السياسية الخارجية، قد سببت تغييرا ليس فقط في بنية المجالات الخاصة بالفعل والتصرف، ولكن أيضا في بنية الذكرى نفسها، وحدث هذا التغيير بالتحديد في اتجاه تلك الذكرى التي كانت تختص بالتزام الإنسان أو المجموعة البشرية بالارتباطات طويلة الأجل وبسريان العقود والقوانين والعهود ذات الصفة الإلزامية الشديدة، فالروابط والالتزامات التي خضع لها البشر في الداخل وفي الخارج مع تأسيس المجتمعات المنتظمة في دول، هذه الروابط كانت مصبوبة بالطبع نحو المستقبل، وخلقت - بجانب محيط التصرف المتكون والمعروف باسم "العالم" - أيضا الزمن

(١٠) من الدراسات المهمة في هذا السياق . قارن بصفة خاصة : ب. آر.تس - P. Arzi ١٩٩٩ ، و ١٩٤٨ . قارن أيضا : "مون-رانكين - Munn-Rankin ١٩٥٦ (المؤلف). الكلمة الألمانية المستعملة في الأصل "ökumene"، وهذه الكلمة هي من استعمالات الكنسية. وتعني في الأصل اليوناني "الأرض"، "المعمورة"، "المسكونية". وفي الاستعمال الكنسي يقصد بها حركة توحيد الكنائس غير الكاثوليكية وأتباعها في القضايا الدينية. ويوجد ما يعرف باسم "المجمع المسكوني". والكلمة مستعملة هنا بالمعنى المجازي، ويقصد بها توحيد كل الأجزاء المذكورة في النص تحت ظل هذا المجال التاريخي المذكور الذي امتد آنذاك من بلاد الرافدين إلى بلاد الإغريق وبلاد بحر إيجة ومرورا بمصر القديمة. (المترجم)

(١١) "العصر المسكوني - Das Oekumenische Zeitalter" (المقصود به فكرة الأرض ككتلة معمورة، وهي فكرة وجود كتلة بشرية واحدة في العالم، وإن اختلفت حضاراتها - المترجم)، وتعبير "العصر المسكوني" وضعه لأول مرة "فوجيلين - Voegelin ١٩٧٤"، غير أن "فوجيلين" كان يعني به مرحلة زمنية متأخرة عن المرحلة التي نتحدث عنها هنا : إذ كان يقصد به الفترة التي كانت تمتد من عصر الإمبراطورية الفارسية إلى نهاية عصر القياصرة الرومان. وبالنسبة لمصطلح "المعمورة أو المسكونية" (ökumene)، نود أن نشير هنا إلى أنه ليست الوحدة السياسية داخل مملكة أو إمبراطورية مشتركة هي العاسمة في تكوين بمعنى هذا المصطلح، بل الأمر العاسم والمهم هنا هو وعي وإبراز أنه خارج النظام الحيواني والحضاري الخاص، الذي يعيش فيه الإنسان أو الذي تعيش فيه مجموعة بشرية معينة. توجد أيضا أنظمة أخرى موجودة، وأن كل الأنظمة والشعوب تعيش في عالم واحد مشترك بالرغم من اختلاف اللغات والعادات والقوانين، وأن هذه الأنظمة والشعوب قادرة أيضا فيما بينها على التفاهم الحضاري المتبادل. وبهذه الصورة ينشأ تصور "الأرض المسكونية" أو "المعمورة" باعتبارها مجالا تاريخيا مشتركا، ولكنه متعدد المراكز.

المركب بشكل اجتماعي؛ وهو الزمن الذي يقع فيه التاريخ المتذكر<sup>(١٢)</sup>.

إن هذا التركيب وإعادة لبناء التاريخ، هذه النظرة التفكيكية والتركيبية للتاريخ التي نقوم بها الآن، والتي تمنح "القانون والحق" مكانا مركزيا داخل "البنية الرابطة"<sup>(١٣)</sup> في المجتمعات القديمة تدعمها في الجانب الآخر الشواهد اللغوية التي وصلتنا من هذه العصور، فهذا الشيء الذي أطلقنا عليه مصطلح "البنية الرابطة" حضارة أو مجتمع ما، وجعلناه موضوعا لهذه الدراسة التي تمثل بين أيدينا الآن، هذا الشيء يظهر في المصطلحات الخاصة بالعضارات القديمة تحت مسميات، مثل: "الحق"، القانون القضائي، العدل، الإخلاص، الصدق<sup>(١٤)</sup>، وكان يُعالج أيضا تحت هذه المسميات، فعلى أساس سريان الارتباطات القانونية ونفاذها تتأسس تلك الثقة في العالم، التي - بوصفها نوعا من "التخفيف للتعقيد والكثافة في صورة العالم"، كما وصفها "نيكلاس لومان" - تجعل الذكرى والتصرف ممكنان (لومان ١٩٧٣).

ونحن باختيارنا لعنوان هذا الفصل لا نستند من فراغ إلى آراء "نيتشه"، فالفرضية التي تقول بولادة الذكرى من روح "القانون والحق" جعلها "نيتشه" محورا أساسيا لمعالجته الثانية والنقطة الجوهرية لكتابه "حول منشأ الأخلاق"<sup>(١٥)</sup>. ونحن نريد فقط أن نوسع هذه الفرضية هنا، وننقلها من مجال الأخلاق ومجال المسؤولية الفردية إلى مجال التاريخ ومجال المسؤولية الجماعية. "يجب ألا تنسى"، صيغة الأمر الحضارية هذه، أو صيغة التحريم - تحريم النسيان - كانت توجه إلى شعب إسرائيل ليس بمفهوم الفرد، بل بمفهوم الجماعة، فهي صيغة تقصد بها الجماعة أيضا. فضلا

(١٢) كان المؤرخ اليوناني بوليبيوس - Polybios - الذي لفت الانتباه إلى هذا هو "تينيبروك - Tenbruck" ١٩٨٩، ٤٣٦ - من أوائل من تمرقوا على عملية هذا التداخل المتزايد للأحداث مع نشأة المجتمعات الدوائية القديمة، وقد أشار إلى هذا في مقبلة مؤلفه التاريخي المعروف، ويدبط بين مصطلحي "المسكنة" (ökumene) والتاريخ (Geschichte).

(١٣) سبق أن أشار المؤلف بالتفصيل إلى مصطلح "البنية أو الآلية الرابطة" أو "العنصر الرابطة" داخل العضارات (konnektive Struktur). والمقصود به هو "الذاكرة الحضارية" للعضارات والمجتمعات، قابلية أو الآلية الرابطة هي نفسها "الذاكرة الحضارية" للمجتمع، وهو في واقع الأمر موضوع هذا الكتاب. حول مفهوم المصطلح راجع الجزء النظري من هذا الكتاب. (المترجم)

(١٤) حاولت أن أثبت هذا بالنسبة لمصر فهذا السياق. للمزيد، انظر المؤلف ١٩٩٠.

Zur Genealogie der Moral (١٥)

عن ذلك فإن تعرضنا لمسألة العلاقة بين "القانون" والذكرى يُعطينا في الوقت نفسه الفرصة لكي نلقى نظرة على حضارات الخط المسماري، والتي لم تتعرض لها في هذا الكتاب حتى الآن إلا في شكل تلميحات سريعة.

## ١ - "العدل" بوصفه "آلية رابطة" في الحضارة<sup>(١٦)</sup>

يظهر للإنسان مغزى الشيء الحادث على أنه ارتباط وعلاقة بين الفعل من جانب، وحدث الفعل من جانب آخر. وقد درج العرف على تسمية هذا الارتباط أو هذه العلاقة باسم "السببية". غير أن هذه التسمية تخطئ بالتعديد ما كان معروفا في المصطلحات الخاصة بالمجتمعات القديمة، فمصطلح "السببية" يعطى الانطباع بأنه هناك آلية معينة تخضع لقوانين طبيعية في عملية ربط الأحداث بعضها ببعض. السببية تعني أن هناك "أوتوماتيكية" طبيعية تقوم بالربط بين الأحداث. غير أن هذا التصور يمثل النقيض التام مما تريد أن تقوله النصوص القديمة: إذ إن النصوص القديمة توضح أن هناك قوى ومرجعيات ومؤسّسات في المجتمع، تؤخذ في الاعتبار، ووظيفتها هي مراقبة العلاقة بين الفعل ووقوعه، بتعبير آخر: هذه المؤسّسات والمرجعيات تحرص على حفظ مبدأ: أن يكافأ الخير وأن يُجازى الشر. فالمسألة في كل الحالات هي مسألة مبدأ "الجزاء"، الذي يكون من جنس العمل، لا مبدأ "السببية" بآلية حال من الأحوال<sup>(١٧)</sup>، سوى أن الطريقة التي يؤدي بها مبدأ "الجزاء" وظيفته يتم تصورها بأشكال مختلفة في كل مجتمع من المجتمعات.

iusiitia connectiva. (١٦)

(١٧) الأمر يدور هنا حول خيالات، إنشائات أو أشياء وهمية، حول سياقات مركبة، لا حول أشياء حقيقية - حول "شعر" بالمفهوم الذي يقصده "هاين وايت" - Hayden White - ويتحدث "ه. جيبي" - H. Gese - فهذا السياق أيضا عن مصطلح "التتابع" - Sequenz - و"النتيجة" - Konsequenz - بوصفهما مصطلحين من مصطلحات الترابط النظري للتاريخ، وحتى مصطلح "النتيجة" الذي يتحدث عنه "جيبي" هنا مصطلح بميد أيضا عما تقصده المجتمعات القديمة، فكما أن "السببية" تعطى الانطباع بوجود أوتوماتيكية تخضع للقوانين الطبيعية، فأيضا مصطلح "النتيجة" يعطى انطباعا بوجود أوتوماتيكية تخضع للقوانين المنطقية. وهذا كله لا يتناسب مع فكر المجتمعات القديمة، كما بين "ه. كيلزين" - H. Kelsen - ١٩٤٧.

والمصادر القديمة لا تستخدم مصطلح "الجزاء"، بل تتحدث بدلا منه عن مبدأ "العدل"<sup>(١٨)</sup>، فالعدل هو المصطلح المركزي الذي يربط مجالات القانون والدين والأخلاق ببعضها البعض. "العدل" هو الذي يقود القاضي في إصدار حكمه، وهو الذي يوجه تصرف الملوك، وهو الذي يهدي البشر على طريقهم، وهو المبدأ الذي يربط النتيجة بالفعل. فالمغزى - الذي ينتظره الإنسان من الشيء الحادث - والعدل هما الآن اسمان للشيء نفسه، هما شيء واحد في واقع الأمر، ففي العالم الذي يسوده العدل يصبح هناك معنى ومغزى لأن بكافا الخير وأن يجازى الشر، وهذا هو لب الحكمة التي كانت سائدة في المجتمعات الشرقية القديمة، والتي كانت تسعى دائما - وقبل كل شيء - إلى منع البشر من تحقيق مبدأ القصاص بأنفسهم، وإلى فرض سعادتهم الخاصة بالقوة، ويبدو لنا أن مصطلح "العدل" كإلية رابطة: أي: تربط وتوصل نواصر المجتمع بعضها ببعض، كنسيج تلتقي عنده كل خيوط المجتمع، هذا المصطلح يبدو لنا هنا مصطلحا وجيها من عدة طرق:

١ - العدل في المجتمع يربط البشر بعضهم ببعض، ويخلق القاعدة للتماسك والتضامن الاجتماعيين.

٢ - العدل يربط النجاح بالعمل، نهاية العمل ببدايته، ويربط العقاب بالذنب والجريمة، ويحرص بهذا على خلق المعنى والتوافق، على خلق الترابط والارتباط داخل تيار الأحداث، والذي يكون بدون هذا متناثرا - بلا أدنى ترابط - ومتروكا للصدفة.

فكلا البعدين السابقين: البعد الاجتماعي في رقم (١) والبعد الزمني في رقم (٢)، يجمعهما مصطلح "الارتباط الملزم"<sup>(١٩)</sup>، مصطلح "الالتزام"، فالأمر يتعلق هنا بكل من

(١٨) للمزيد حول هذا الموضوع قارن: هـ. هـ. شميت - H.H. Schmid، وأيضا رسالته غير المنشورة. وقارن أيضا المؤلف ١٩٩٠، ٢٠٣-٢٢٤.

(١٩) الكلمة الألمانية في الأصل هي (Ver-bindlichkeit) لك أن تقرأها بمعنى "الربط أو الارتباط" ويعني "الالتزام أو الإلزام" أيضا، والمؤلف يلجأ إلى مثل هذه الإمكانيات اللغوية كثيرا، يساعده في هذه تمكنه الرأفة في اللغة العلمية، حتى أنه "ينحت" كثيرا من المصطلحات الجديدة تحتها، ويساعده أيضا قدرة اللغة الألمانية على توظيف الكثير من البواديء المورفومية لإضافة معان جديدة للكلمات. والمؤلف مشهود له من العديد من المعاهد اللغوية الألمانية بكفائته في توظيف هذه المقاطع اللغوية. (المترجم)

الأفق الاجتماعي والأفق الزمني الخاصين بسرّيان أعراف قانونية معينة. فأيّ عرف ملزم يربط البشر بعضهم ببعض، ويربط الزمن أيضاً بعضه ببعض، وذلك حينما يضع هذا العرف حقّ السريّان أو المصّلاحية الخاصة به في زمن مستقبل معين، سواء كان هذا المستقبل محدداً زمنياً، أو غير محدّد.

فالعَدْل بهذا التّصوّر يخلق "مجالاً للذكريّ"، في داخل هذا المجال أو الفراغ تكون الأعراف القانونيّة صالحة وساريّة، وفي هذا الفراغ أيضاً يسرى اليوم ما كان بالأمس ساريّاً، ويسرى غداً ما هو سائر اليوم، وفي هذا "الفراغ" أو المجال الخاصّ بالذكريّ يسود أيضاً - وقبل كلّ شيء - القانون الذي يقول: "يجب عليك ألاّ تنسى"، وفي صيغة "الأمر" هذه تكمن أقوى "منشطات" الذكريّ وأكثرها أصالة، فهي الأساس لكلّ حركة للذكريّ، والعَدْل بوصفه "آليّة رابطة" داخل المجتمع والعصارة يمكن تصوّره على أربعة أوجه:

(١) إنّ أبسط التّصوّرات وأكثرها انتشاراً على الإطلاق لمسألة الارتباط بين "الفعل" من جانب "وقوع الفعل من جانب آخر" (علاقة "الفعل" بنتيجته) هو ذلك الاقتناع السائد الذي يرى أنّ "الخير" من حيث المبدأ لا بدّ وأن يكافئ، وأنّ "الشرّ" لا بدّ وأن يُجازى، ويُعرف هذا المبدأ باسم "الجزاء من جنس العمل"، وهو مبدأ "المحايدة الداخليّة" لهذا الارتباط بين الفعل والنتيجة المترتبة على وقوعه<sup>(٢٠)</sup>. وهذا المبدأ لا يفترض أيّ تدخّل خارجيّ في هذه السلسلة التي تربط بين الفعل وبين وقوعه، لا من قبل الدولة، ولا من قبل أيّة سلطة إلهيّة، وإنّما يعتمد كليّة على التجارب اليوميّة للحياة الاجتماعيّة السليمة، فالأمر هنا يدور حول فكرة "التداول" المنظّم بذاته بين عنصريّ الخير والشرّ في المجتمع، والتي تجد فيما يُعرف باسم "القاعدة الذهبية"<sup>(٢١)</sup>

(٢٠) المصطلح أدخلته "أليدا أسمن - Aleida Assmann" في ١٩٩١، ١٩. والمصطلح منمّوح وجديد في ألفة الألمانية. وهو "immanente Providenz" وترجمته الحرفيّة "العناية الباطنيّة"، والمقصود أنّ تكون نتيجة العمل أو الفعل محايدة وملازمة للفعل نفسه وضرورة حتميّة له، وهو كما قلنا بالتّقريب مبدأ "الجزاء من جنس العمل". (المترجم)

(٢١) (٢١) ١. ديبل - A. Dihle ١٩٨٢ (المؤلف). تعبير "القاعدة الذهبيّة" المقصود به التّعابير البدئية التي يرتبط فيها الفعل بالنتيجة. (المترجم)

أكثر تعبيراتها تجريداً، وهى التعبيرات البديهية جداً التى يرتبط فيها الفعل بالنتيجة بصورة بديهية، أو أيضاً فى التعبيرات الأكثر تحديداً، كما فى الأمثال والأقوال التى تربط بداهة بين الفعل ونتيجته، وهذا مثل قولهم: "مسير الحى يتلاقى" أو "الكذب ليس له رجلين" وما يشبه مثل هذه التعبيرات، وهى تعبيرات تحمل هذا المعنى المباشر بين الفعل ونتيجته، وبجانب هذه الصورة البسيطة للترابط المذكور بين الفعل ووقوعه توجد ثلاث صور أخرى، تظهر فيها هذه الحكمة البسيطة فى حضارات الشرق الأوسط القديمة فى أشكال أكثر تخصصاً، وهذه الصور هى:

(ب) "العدل" كآلية رابطة فى المجتمع بالمفهوم الاجتماعى: وهذه الصورة من معنى "العدل" تضع الإيقاع السليم، وانضباط العلاقة بين الفعل، ووقوعه على قاعدة من مفهوم قوى للتضامن بين الأفراد بعضهم البعض والتبادل المشترك بينهم، فالخير هنا لا يكافئ من ذاته لذاته، والشر بالمثل لا يجازى من ذاته لذاته، بل تكون مكافأة الخير ومجازاة الشر قائمة على أساس أن كل فرد فى المجتمع يجب عليه أن يفكر من أجل الآخرين، وأن كل فرد فى المجتمع أيضاً يجب عليه أن يعمل لصالح الآخرين؛ أى أن أساس المكافأة والمجازاة يكون هنا العمل والتفكير الاجتماعى المشترك (وهذه هى المفاهيم الأساسية للعدل) - كآلية رابطة بالمفهوم الاجتماعى - التى كانت تعلمها الحضارة المصرية القديمة، فالمعنى الناتج عن الفعل فى هذه الحالة هو مسألة إنجاز مشترك للذاكرة العامة. هذا الإنجاز يقف دائماً حائلاً ضد غريزة النسيان الأنانية الفردية، وقد أكد المصريون القدامى بالمصطلح الذى ابتدعوه لهذا، وهو مصطلح "المث" <sup>(٢٢)</sup>، أكدوا من خلاله - قبل كل شيء - مظهر النظام (نظام المجتمع)، الذى يقوم على مبدأ التضامن الاجتماعى، والمؤرخ العربى "ابن خلدون" استعمل لهذا السياق مصطلح "العصبية"، وهو مصطلح يؤكد أكثر على الجانب الوجدانى التعاطفى لقضية التضامن

(٢٢) مصطلح "المث" يعنى النظام، العدل الحقيقة، ولكن يبدو أن المصريين القدماء كانوا يبرزون بهذا المصطلح جانب النظام قبل كل شيء. (المترجم)

الاجتماعي<sup>(٢٢)</sup>، وعالم الإثنولوجيا "ماير فورتييس" (١٩٧٨) صك لهذا السياق مصطلح "رابطة المودة" (amity).

(ج) "العدل" السياسي، وهي صورة من صور "العدل" - بوصفه "آلية رابطة" في المجتمع - تلقى بمسئولية انضباط العلاقة بين الفعل ووقوعه ، وإيقاعها السليم على الدولة، والأمثلة الكلاسيكية لمثل هذا التفسير للواقع تقدمها لنا كل من مصر القديمة ، ولكن هنا في شكل تغليف سياسي لصورة العدل الاجتماعي المشروحة في النقطة (ب) - وحضارة الهند القديمة، وحسب هذا التفسير لمعنى العدل، ينشأ هنا تصور أن الفوضى سوف تعم إن انهارت الدولة. في هذه الحالة سوف يختفي المغزى والنظام من العالم، ويصبح الخير لا قيمة له، ولا فائدة من مثابته، والشر لا قيمة له أيضا، ولا طائل من مجازاته، والكبار يلتهمون الصغار، والأبناء يقتلون الآباء.

(د) "العدل" بوصفه آلية رابطة في المجتمع بالمفهوم الديني، وفي هذه الصورة يلقي بعائق مسئولية انضباط العلاقة بين الفعل، والنتيجة المترتبة على وقوعه، على تدبير الآلهة ؛ فالثواب والعقاب الآن لا يفهمان بمعنى التنظيم الذاتي كنتائج مترتبة على التصرف نفسه ، على اعتبار أن هذا التصرف يكافأ أو يجازى من تلقاء نفسه، وإنما يفهمان الآن على أنهما نتائج ترتبت على تدخل الآلهة في الفعل، وهذا يفترض وجود سياق لما يمكن أن نطلق عليه اسم "علم لاهوت الإرادة"، بمعنى أن يوضع في الحسبان أن للآلهة "نية" موجهة إلى المصائر الأرضية الإنسانية، بفرض التدخل فيها، وفي هذه الصورة وحدها أثرت فكرة "العدل" - بوصفه "آلية رابطة داخل الحضارة" - كأحد المنشطات القوية لعملية التذكّر، "فالعدل" الإلهي ونظرية "مسئولية الإنسان عن أفعاله" - وهذه النظرية تتجاوب مع مسألة العدل الإلهي - هذان

(٢٢) انظر: "هـ. هـ. بيسترفيلد - Biesterfeldt" ١٩٩١ ، ٢٨٤ وما بعدها (المؤلف). العلامة ابن خلدون يستعمل مصطلح "العصبية القبلية" كأحد مظاهر التضامن الاجتماعي وصياغة المعنى العام داخل أفراد القبيلة الواحدة. (المترجم)



الأمران يمنحان الفعل (الشيء الحادث) معنى ومغزى؛ ومعرفة هذا المعنى الآن هي محور كل ما في الموضوع، فتدخل الآلهة في مجرى الأحداث، وفهم التاريخ على أنه جزء من "رغبة الآلهة، هذا يضيف معنى جديداً إضافياً إلى التاريخ، ويمكننا أن نسمي هذه العملية بمصطلح من "نحتنا"، نريد أن نسميها "السَّمْطقة من خلال اللاهوتية"<sup>(٢٤)</sup> (سَمْطقة التاريخ من خلال التدخل الإلهي - Semiotisierung durch Theologisierung) بتعبير آخر: إضافة معنى جديد للتاريخ عن طريق تدخل الآلهة في أفعال الإنسان.

وتعتبر بلاد الرافدين هي الموطن الأصلي لعلم لاموت الإرادة هذا، فقد وجدت في هذه البلاد أقدم النصوص على الإطلاق التي ترجع أحداث العالم إلى إرادة الآلهة، وقد استطاع البريكتسون<sup>(١٩٦٧)</sup> أن يبين أنه بالنسبة لآلهة بلاد الرافدين كان التدبير المنتظم والتدخل المقصود في أفعال البشر وقضاياهم الدنيوية - على الأقل - بالقدر نفسه مميزاً وخاصاً بها، تماماً مثل صورة الإله الموجودة في العهد القديم. يبدو أن هذا النوع من التدخل الإلهي في الفعل البشري كان متصلاً في حضارة بلاد ما بين النهرين، غير أن الشيء الذي أغفله البريكتسون هو حقيقة أن معظم النصوص التي أتى بها تحمل سمة أخرى غير هذا التدخل الإلهي، وهي أن هذه النصوص تحمل صفة قانونية قضائية، فهذه النصوص معظمها عقود، يحاسب فيها من يتجاوز نصوص العقد بعقاب الآلهة له، وصيغ اللعن التي كانت تُذيل بها العقود في تلك الحضارة (يفرض إحلال اللعنة على من يخل ببنود العقد) تعبر بشكل واضح عما كان ينتظره الإنسان من الآلهة في هذه الحالة، وهو: ضمان وجود العدل كآلية

(٢٤) المصطلح طبعاً غريب، ولكنه من "نحت المؤلف، والمصطلح يعني شيئين، أولاً: "السَّمْطقة" من علم السيمبوتيقا، وقد سبق الحديث عن هذا العلم في هوامش هذا الكتاب؛ وهو علم "الإشارات أو الرموز" عموماً، والأمور هنا يتعلق برمز أيضاً، فهناك معنى جديد مضاف هنا إلى سياق الفعل ونتيجته. هذا المعنى يقع - كما عبر المؤلف - بين قطبي العدل الإلهي ومسئولية الإنسان عن أفعاله، في هذه المسافة التي تقع بين هذين القطبين لابد الآن من البحث عن هذا المعنى. ولما تحدث المؤلف عن "علم لاموت الإرادة" - إرادة الآلهة في الحضارات القديمة - وقصد بها تدخل الآلهة في الفعل البشري؛ لذا فإنه يتحدث هنا عن السَّمْطقة عبر "إضافة الصبغة اللاهوتية"، أو "لاهوتية الفعل، وهذا هو ثانياً، وكل هذا الكلام يذكر بجدل المتكلمين في علم الكلام الإسلامي، ولا سيما الزاوية الاعتزالية منه. (المترجم)

رابطة، ضمان مبدأ العدل في الأرض<sup>(٢٥)</sup>. فالمستقبل الذي يمثل بالنسبة لهذه التصوص (المقود وما شابهها) المجال الذي تمارس فيه قدرتها على الرّبط والإلزام بالنسبة للبشر. هذا المستقبل موجود في يد الآلهة، والآلهة هي التي تهتم بأن تجعل القوانين حاضرة دائماً، وألا تُنسى، وهي التي تهتم بإيقاع العقاب بمن يتجاوز الحد، وأقدم نص من هذا النوع هو مسألة حدودية بين مدينتي "لاجاش" و "أمو"<sup>(٢٦)</sup>، ففي هذا النص يُنذر المتجاوز للحد بأن الإلهين "إنليل" و "نينجيرسو"<sup>(٢٧)</sup> سوف يبيدانه عن طريق وقوع كارثة سياسية له؛ فسوف يمنعه شعبه الطاعة وينهض ضده ويقتله.

الحق والقانون يكونان مجالاً للتصرف مرتبط بالعرف ومحكوم بالقانون، ولهذا المجال يخضع الحاكم أيضاً، فكما أن الرعية تخضع للحاكم ولرقابته، فإنه هو الآخر خاضع نفسه لسلطان الآلهة، فالملك الذي يتعدى حدود العرف والقاعدة مصيره الهلاك. وتذكر الهلاك هذا يخدم في الجانب الآخر تعميق العرف والقانون، وهذا هو موضوع ما يُعرف بآداب الشكوى وأساطير الملوك ذات المغزى الأخلاقي (بصفة خاصة الأساطير التي تجمعت حول الملك "نارامسين")، ففي الشكوى المعروفة باسم "لعنة أكاد"

(٢٥) يعتبر "الدّماء باللعنة" على كل من يخلّ بينود العقد هو أقوى صور حفاظ وضمان هذا الترابط بين الفعل والنتيجة المترتبة على وقوعه، فإذا فشلت كل المؤسسات الاجتماعية والسياسية في ضمان هذا الترابط؛ فإنّ اللعنة تضمن عندئذ أن ينال المذنب عقابه العادل. وينطبق الأمر نفسه أيضاً - ولكن في اتجاه معاكس - على "البركة"، فاللعنة والبركة يفترضان وجود سياق خاص بالعدل الفيني؛ لأنهما يدخلان الآلهة (أو الإله الواحد) في سياق العلاقة بين الفعل والنتيجة المترتبة على وقوعه باعتبار أن الآلهة هنا أو الإله الواحد هو المنفذ والمتصرف في هذا الفعل. ويكون الأمر كذلك، حتى في التصوص التي ترد فيها اللعنة والبركة وكنتهما هما المنفذان للفعل، فهناك دائماً صورة تدخل الآلهة في الفعل، وأن كل شيء يتعلق بهذا الأمر يعود في النهاية إلى الآلهة التي تدبر كل شيء، وللأسف لا يوجد حتى الآن بحث واحد متكامل يعالج مسألة "اللعنة" في العصور القديمة. أمّا بالنسبة لصورة اللعنة في الإنجيل وفي الشرق الأوسط فلا يزال عمل ف. شولتروفي - W. Scholtroff ١٩٦٩ العمل الوحيد المهم في هذا المجال.

(٢٦) مدينتي "لاجاش" - Lagasch و "أمو" - Ummu من مدن العراق القديم في العهد السومري، وكانت تقوم بينهما حروب كثيرة. (المترجم)

(٢٧) "إنليل" - Enlil: أحد آلهة سومر، وهو إله العواصف ومعبده كان في مدينة "نيبور" - Nippur بسومر، وهو الإله الذي كان يحكم المسافة التي بين السماء والأرض والأرض نفسها. وحسب التصوّر البابلي خلق إنليل العالم بسبب الصدام الذي وقع بينه وبين تفتين القوضى. ثم جاء مكانه الإله "مربوك" إله بابل. (المترجم). "نينجيرسو" - Ningirsu: اسم إله عند السومريين. (المترجم)

يُحكى أَنَّ الملكَ "تارامسين" حطَّم معبد الإله "إنليل" في "تيبُور"، فأرسل له الإله "إنليل" قبائلَ "الجوتير - Gutaeer" (٢٨)؛ فهاجموا على بلده عقابا له . وتقول الشُّكوى:

"أتى بهم الإله إنليل جميعا من الجبال البعيدة يتساقطون،

هم، الَّذِينَ لَا يُشبهون شعبا من الشُّعوب المعروفة، وَالَّذِينَ لَا ينتمون إلى جنس الشُّعوب البتَّة،

هم الجوتير، الَّذِينَ لَا يعرفون، كَالشُّعوب المحترمة، أَيْةَ روابط أو التزامات،  
فهم، وَإِنْ كانوا من نوى القامات المستقيمة شأنهم في هذا كشأن كلِّ البشر،  
إِلَّا أَنَّ كلماتهم من فصيلة أصوات الكلاب،

أتى بهم الإله إنليل من مناطق الجبال إلى أسفل الوادي،  
حشود بعد حشود كانوا يغطُّون الأرض كالجراد" (٢٩).

هذه الصُّورة من صور التَّدوين التَّاريخيَّ والرَّواية التَّاريخ، وهي صورة ليست مجرد نوع من التَّسجيل لأحداث، بل هي صورة شعريَّة راقية، تتضمَّن في داخلها تفسيرا للتَّاريخ، بتعبير آخر: تُنشئ هنا نوعا من "سمطقة" التَّاريخ، بمفهوم تدخل الآلهة فيه؛ أي: إضافة معنى جديد للتَّاريخ، وتتبع "سمطقة" التَّاريخ هذه من مبدأ "العدالة الرَّابطة" (العدل كآلية رابطة في الحضارة) ، مبدأ هذا المجال القانونيَّ الخاصَّ الَّذي تحميه آلهة القسم، وهو مجال "السَّمطقة" والمعاني الإضافية الَّذي يربط العقاب بالذَّنْب، أو بتعبير أشمل: يربط النُّتيجة بالفعل (٣٠).

(٢٨) "الجوتير - Gutaeer": هم شعب إيراني قديم كانوا يعيشون في منطقة جبال "زاجروس" غرب إيران في عصر ما قبل الميلاد، ثُمَّ هاجموا في حوالي ٢٠٩٤ قبل الميلاد المملكة الأكادية في شمال بابل، وحكموا هناك لمدة خمس وأربعين سنة. وكانت مدة حكمهم هناك بمثابة رعب كبير بالنسبة للسكان الأصليين، إلى أن اضطروا للعودة إلى الجبال مرة أخرى بعد هزيمتهم على يد البابليين. (المترجم)

(٢٩) انظر: "فالكنشتاين - Falkenstein" ١٩٦٥ ، ٧٠ وأيضا: "ب. البريكتسون - B. Albrekt-son" ١٩٦٧ ، ٢٤ وما بعدها.

(٣٠) التَّعرَّف على المجال الواسع للعقود والعهود وصيغ القسم اليونانية والشرقية أرسطية، طالع البند الَّذي جمعت فيه كلُّ هذه الصِّيغ الَّذي أخرجته كلُّ من كانفور/ تسوكاجني - Canfora Liverani Zuccagni" ١٩٩٠ . (أدين بالشكر لزميلي في جامعة هايدلبرج ك. ديلر - K. Deller لأنه لفت نظري إلى هذه المعلومة).

## ٢ - كتابة التاريخ عند الحيثيين فى حوالى ١٣٠٠ قبل الميلاد

وفى الأعمال التاريخية الحيثية الكبيرة أيضا يسترعى الانتباه وجود هذا الترابط بين فكرة الذنب والحق والعدل. والذنوب الكبرى عند الحيثيين التى كانت تُجازى بالعقاب الإلهى هى الحنث فى اليمين، ونقض القسم، وعدم البر بالعقود. ويظهر هذا الترابط واضحا فى القصص المنسوبة للملك "شوبيلوليوما"<sup>(٢١)</sup>. ملك الحيثيين، والتى نريد أن نتناولها فيما يلى بمزيد من الإيضاح : ففى هذه الروايات المنسوبة إلى الملك "شوبيلوليوما" يرد - بعد سؤال الوحي الخاص بالآلهة - ذكر "لوحتين" بالاسم من الألواح التى تكتب عليها النصوص، مدون عليهما عهود واتفاقات مهمة وملزمة، كان الملك "شوبيلوليوما" نفسه قد نكث بها، وكانت إحدى اللوحتين تختص بالقرابين التى كانت تُقدم لنهر "مالا" (وهو نهر الفرات) ، والأخرى - والتى كانت أكثر أهمية من الأولى - كانت تحتوى على نص معاهدة عُقدت مع مصر، وفيما يتعلق بهذه المعاهدة يؤكد الملك "مورشيليش"<sup>(٢٢)</sup>، ابن الملك "شوبيلوليوما" :

أؤكد أنى لم أضف إلى هذه اللوحة

كلمة واحدة،

كما أؤكد أنى لم أنتقص منها

كلمة واحدة.

يا ألهتى، يا أربابى، انظروا بانفسكم!

(٢١) "شوبيلوليوما - Suppiluluma" أحد ملوك الميثيين الأرائل. حكم فى المدة بين ١٢٤٢-١٢٢٠ ق.م. ويعتبر مؤسس مملكة الميثيين الجديدة، وقد وسع مملكته من طريق غزواته فى الجنوب، زحف إلى بلاد ما بين النهرين وسوريا، وجعلها ولايات تابعة للحيثيين. وكانت له اتصالات مع حكام مصر من الفرماة ومع حكام بابل. (المترجم)

(٢٢) المقصود هنا هو "مورشيليش الثانى - Mursilis II." ابن الملك "شوبيلوليوما"، وقد حكم مملكة الحيثيين بعد وفاة أبيه، حكم من ١٢٢٠ إلى ١٢٨٥ ق.م. واستطاع فى عهده أن يثبت دعائم المملكة وأن يمد نفوذها حتى شمال سوريا، واشتهر من بين الحكام الميثيين باهتمامه بثخبار المملكة ويتوطين التاريخ، وقد دون الكثير عن المملكة فى مدة حكمه، وإليه تعود جميع الأخبار التى وردت إلى العالم "الجديد" عن الحيثيين، واشتهرت أيضا أخباره العسكرية والسياسية التى اعتنى بتكوينها أثناء حكمه. (المترجم)

لا أدري مَنْ مِنَ الملوك كان يحكم في سالف الدهر،  
ولا أدري أيضا إن كان أحدهم قد أضاف في زمنه  
شيئا لهذه الألواح، أو انتقص منها شيئا،  
لا علم لي بكلّ هذا،

ولم أسمع أيضا في الجهود التي تلت شيئا عن هذا الأمر<sup>(٢٣)</sup>.

هذه الصيغة التأكيدية السابقة والتي يعتبرها هـ . كانكيك (١٩٧٠، ص ٨٥ وما بعدها)  
أول شهادة نصية لصيغة القانون الحضاري المعروفة باسم "الصيغة الحرفية النصية"  
(فحواها: "لا تنتقصوا من النص شيئا، ولا تضيفوا إليه شيئا")<sup>(٢٤)</sup> لا تعنى في واقع  
الأمر "الحرفية" بمفهوم النقل الأمين للنص عبر الأجيال وتوارثه بحرفيته، وإنما "حرفية"  
القانون الحضاري هنا تعنى التنفيذ "الحرفي" لنص المعاهدة<sup>(٢٥)</sup>، فالحرفية  
لا تنسحب هنا على عملية توارث النص، بل تنسحب بالتحديد على الالتزام والتنفيذ  
للنص، الأمانة هنا ليست في نقل النص وحرفيته، وإنما في "الالتزام" بما فيه من  
"عهد"، وفي سياق هذه الصيغة نفسه (صيغة الالتزام والتنفيذ الحرفي للنص) يرد أيضا  
مبدأ "الحرفية" المنسحب على "التنفيذ" بالمعنى نفسه في "سفر التثنية"، فهناك في "سفر  
التثنية" ترد الصيغة فيما يتعلق بالعهد الذي أبرمه الربّ مع بني إسرائيل في الكلمات  
الآتية: "لا تزيدوا كلمة على ما أمركم به، ولا تنقصوا منه، واحفظوا وصايا الربّ إلهكم"  
(٢، ٤) ، وصيغة الالتزام "بالحرفية" هذه وردت أيضا بالمعنى نفسه (الحرفية بمفهوم  
التنفيذ والوفاء، لا بمفهوم حرفية النقل والتوارث) في مراحلها الأولى في خاتمة "قانون

(٢٣) انظر إ. لاروش - E. Laroche "مجموعة النصوص الحثيية"، سلسلة رقم ٢٧٩، KUB، ١٢١،  
قارن: "سورينهاجن - Suerenhagen" ١٩٨٥، ص ١١.

(٢٤) راجع "صنيع القانون الحضاري" في الفصل الخاص بها في هذا الكتاب. (المترجم)

(٢٥) نحيل القارئ مرة أخرى إلى المواضيع الخاصة بصيغة "القانون الحضاري" ومعانيها المختلفة،  
والتي بحثناها في المواضيع المتعلقة بذلك. ويلاحظ أنّ التنفيذ الحرفي والتوارث الأمين للنصوص هما في  
الفكر الشرقي القديم تصوران مرتبطان ببعضهما البعض، فوجود أحدهما يفترض وجود الأخرى. انظر:  
ج. أوفنر - G. Olfner، ١٩٥٠.

حمورابي<sup>(٢٦)</sup>؛ حيث إنّه ليس المقصود بها هنا الأمانة في التّوارث التّسجيلي للنّص، كما يعتقد "كانكيك"، وإنّما المقصود بها الوفاء والالتزام بالعهد المبرمة والالتزامات الّتي قطعها الإنسان على نفسه في النّص، وأيضاً في اللّغة المصريّة القديمة تعني كلّ الشّواهد اللّغويّة الّتي وُجدت، والّتي لم يعترف بها حتّى الآن على أنّها من صيغ "القانون الحضاريّ الحرفي"، كلّ هذه الشّواهد تتسحب أساساً على فضيلة الأمانة في التّنفيد والالتزام، فكان موظّفو الدّولة في مصر القديمة يتفأخرون بأنّهم "لم ينتقصوا شيئاً من النّص ولم يُضيفوا إليه شيئاً" (بالمصريّة القديمة: "يني" ومعناها: ينتقص، "يشي" ومعناها: يضيف)، وكانوا لا يقصدون بذلك عمل النّسّاخ، وإنّما كانوا يقصدون الأمانة والوفاء في تنفيذ المهامّ الموكلة إليهم وتنفيذ الالتزامات الّتي تقع على عاتقهم والحفاظ عليها<sup>(٢٧)</sup>.

بجانب الحوليّات التاريخيّة وقوائم الملوك: بوصفها أدوات لضبط الإيقاع التّاريخي، ولعرفة الوجهة التاريخيّة في حضارات الشّرق القديم (بالنسبة لمصر قارن: ريدفورد ١٩٨٦)، والّتي صنفناها من قبل على أنّها أدوات ووسائل لما وضعناه تحت مصطلح "الذاكرة الباردة"<sup>(٢٨)</sup>، فإنّها تطوّرت في المقابل في الشّرق القديم - حدث هذا

(٢٦) "حمورابي" ملك بابل الشّهير، حكم من ١٧٢٨-١٦٨٦ ق.م. ويرجع إلى حكم الأسرة الأولى في بابل، وتعتبر هذه الأسرة من أهم الأسر الّتي حكمت في الشّرق القديم. وينسب "حمورابي" إلى أسرة العموريّين الّذين ورد ذكرهم في العهد القديم، وهي أسرة كنعانيّة هاجرت إلى بابل في عام ٢٠٠٠ ق.م. واشتهر حمورابي بصفة خاصّة بالقانون الّذي وضعه. (المترجم)

(٢٧) أحد مجالات استعمال هذه الصّيغة والقريب من النّطاق القانونيّ هو مجال التّعامل مع المقاسات والموازين، فهذا أيضاً يتمّ التشديد على الموظّف: "لا تنتقص منها (الموازين والمقاسات) شيئاً، ولا تصف إليها شيئاً" (انظر: الفصل ١٢٥ من كتاب المومي المصري، وانظر أيضاً المؤلّف ١٩٩٠، الفصل الخامس).

(٢٨) حول مصطلح "الذاكرة الباردة" انظر التّفصيل الّذي سبق أن ذكرناه في إطار تقسيم "كلود ليفي-شترأوس" للمجتمعات إلى مجتمعات "ساخنة" وأخرى "باردة"، والمجتمعات الباردة تجعل ذكرى "باردة" أيضاً، بمعنى أنّها تقاوم تسرّب التّاريخ إليها، وتقاوم التّغيير والتّبديل، فهي تنظر إلى التّاريخ على أنّه مجرد تكوين للأحداث، دون توظيف التّاريخ للاستفادة منه في صورتها المستقبلية. فهي تعيش في ماضٍ مكرّر ومعاد، يأخذ شكل الشّعيرة والطقس، دون استنباط العبر أو الأسطورة الّتي يتغذّى بها حاضرهما، وتتكوّن منها صورها الذاتيّة المستقبلية. ومن هنا يفرّق المؤلّف بين التّاريخ والأسطورة، ويرى أنّ الأسطورة هي تغذّي حاضِر المجتمعات ومستقبلها، وهي الّتي تعيش منها المجتمعات، كلّ شعب يعيش في واقع الأمر على "أساطير" هي الّتي تصنع هويّة هذا الشعب وصورته الذاتيّة. المزيد طالع الفصل الخامس بهذا الموضوع. (المترجم)

فى بلاد الرافدين أولاً، ثم فى مصر مؤخرًا - أجناس أخرى من كتابة التاريخ، يمكننا أن نصنفها - إن لم يكن تحت مسمى كتابة التاريخ بالمعنى الحقيقى للكلمة، فعلى الأقل تحت مسمى "نصوص تاريخية". من المعروف أن قوائم الملوك والحواليات التاريخية هى مجرد أدوات لقياس الزمن، هى مجرد أدوات لمعرفة الوجهة التاريخية، ولا تعتبر أدوات لكتابة التاريخ - بالمعنى الدقيق للكلمة - لا تعتبر وسائل لتوظيف التاريخ، وبالرغم من انتشار هذا النوع من الكتابات التاريخية فى حضارات الشرق القديمة، إلا أننا نجد بجانب هذه الكتابات - كما سبق أن قلنا - أنواعا أخرى من التناول التاريخي، يمكن أن نسميها "نصوصا تاريخية" بالمفهوم الحقيقى للكلمة. من هذا النوع نجد ما كان يسمى "بخطاب الحكام وأعمالهم" فى بلاد الرافدين، وما يعرف "بقمص الملوك" ونقوش الملوك الأخرى فى مصر القديمة (قارن: هيرمان ١٩٢٨ ) ، فكل هذه الكتابات تتميز بسمة مشتركة هى: أنها لا تبحث فى الماضى، ولا تلجأ إليه، وإنما تتناول حدثا حاضرا وتعدّه ليكون موضوعا لذكرى مستقبلية؛ أى أنها تعالج التاريخ بالمفهوم الحقيقى للكلمة، التاريخ كروية مستقبلية، كقصة وكسطورة تتفدّى منها الهوية الحضارية. وقد وجدت بجانب هذا فى بلاد الرافدين بصفة خاصة مجموعة من الأجناس الكتابية الأخرى مثل "الشواهد الحدودية" (كوندورو، قارن: شتاينميتر ١٩٢٢ ) ، وشواهد المقابر المجهول أصحابها، ورسائل الآلهة والنقوش المعمارية، كانت تتعدّى كل ما أنجز فى مصر القديمة فى هذا المضمار. والفرق بين هاتين الحضارتين فيما يتعلق بتجربة التاريخ وتدوينه يكمن فى أن بلاد الرافدين كانت تمتلك حضارة خاصة بالتكهن بالمستقبل؛ لذا وجد هنا هذا التوجّه بالتاريخ نحو المستقبل وجعل التاريخ مصوياً على أحداث المستقبل، أمّا فى مصر فلم يكن الأمر كذلك، فالمصريون القدماء لم تنمو لديهم حضارة خاصة بالتكهن بأحوال المستقبل ؛ ومن هنا لم يتوجّه التاريخ لديهم نحو المستقبل، وإنما انحصر فى الماضى وفى القياس الزمنى له، فلم ينشأ تاريخ - بالمفهوم الضيق للكلمة - عندهم، وسوف نعود بالتفصيل إلى النتائج التى ترتبت على هذه الحقيقة وما لها من صلة بقضيتنا التى نبحثها هنا، ولكن ما يجب أن نعرفه الآن، هو: أن بلاد الرافدين كانت - على أية حال - رائدة فى مجال صور وأشكال التعامل مع التاريخ، والبدائيات الأولى لكتابة التاريخ، ولكنها كانت - على أية حال - فقط مجرد بدايات.

ففى بلاد الرافدين يعتبر النصف الثانى من الألفية الثانية قبل الميلاد؛ أى تقريبا العصر البرونزى المتأخر بداية لمرحلة درامية فى هذا المجال؛ فتولوا ازداد كم النصوص التاريخية وأصبحت النصوص أكثر ثراء، وراحت تغوص إلى أبعد فى أغوار الماضى، وازدادت دقة فى رواية الأحداث، وأخذت تتناول سياقات أكبر بالتركيب وإعادة "المونتاج". وكانت النصوص التاريخية الحيثية تمثل من بين هذه الأعمال القمة والمنزلة فى هذا النوع من تناول التاريخ، ومن بين النصوص الحيثية كانت هناك بالتحديد ثلاثة أعمال تعتبر من أخص هذه النصوص تناولاً للتاريخ وتشخيصاً له بمعناه الحقيقى، هذه النصوص هى: "أعمال الملك شوبيلوليوما"، و"حوليات الأعوام العشر" و"التواريخ الكبرى" من وضع الملك مورشيليش.

فى هذه الأعمال التاريخية التى نشأت فى حوالى سنة ١٣٢٠ قبل الميلاد لا يقدم الملك "مورشيليش الثانى" تقريراً عن مدة حكمه فحسب، بل يحاسب أيضاً عصر حكم والده الملك "شوبيلوليوما"، ويضعه موضع المسائلة، وهذا شىء فريد من نوعه، ونو مغزى عظيم بالنسبة لنا هنا؛ وذلك لأنه يحدث لأول مرة بهذه النصوص أن يصبح الماضى موضوعاً "لكتابة التاريخ" بالمعنى الذى نفهمه من هذا المصطلح<sup>(٣٩)</sup>، ولكن - على أية حال - هناك نظرة سائدة عن كتابة التاريخ عند الحيثيين، تقلل من شأن إنجازاتهم فى هذا المضمار، وتأخذ عليهم أنهم (الحيثيين) لم يكتبوا التاريخ بغرض التاريخ نفسه<sup>(٤٠)</sup>، بل كان "شغلهم الشاغل من وراء كتابة التاريخ هو أن يستعملوا الماضى أكثر من أن يدونه"<sup>(٤١)</sup> (ج. فان زيترز ١٩٨٣، ١٢٢)، لكن كتابة التاريخ هى - فى واقع

(٣٩) قارن هنا هـ. كانكيك - H. Cancik، الذى يرى بشئنا هنا أمام تاريخ الساخسى خال من الأهداف السياسية المباشرة. وفى رأى أن مقولة "الخلو من الهدف" هذه، والتى تلعب دوراً رئيسياً عند كل من "جرايسون - Grayson" و"فان زيترز - V. Seters" مقولة غير موفقة وغير مناسبة لوصف الحالة التى معنا، فهى تذكر باللقاب الشرف الهومانية من نوع تلك التى كانت تنسب إلى اليونانيين، وهذا فى إطار الفضول النظرى، وتصف مثلاً يعتبر غربياً عن معظم صور كتابة التاريخ. أما مصطلح "الذاكرة الحضارية" فإنه على العكس من هذا يضع بالتحديد السياق الوظيفى والدوافع والأهداف للعلاقة بالماضى فى بؤرة الاهتمام.

History for its own sake. (٤٠)

more interested in using the past than in recording it. (٤١)



الأمر - ليست إلا مسألة استعمال للماضى، وليست مسألة تسجيل أو تدوين له، فإننا عندما نسجل التاريخ أو ندون الماضى، فإننا بهذا نستعمله، وفى هذه النقطة بالذات يختلف الحيتيون عن جيرانهم من الشعوب الأخرى، ويختلفون أيضا عن سبقهم من الشعوب، فالحيثيون استطاعوا أن يستفيدوا من ماضيهم أكثر من الشعوب الأخرى واستطاعوا أن يستنبطوا معان أكثر من الأحداث الماضية أكثر من أى شعب آخر. كتابة التاريخ - كما قلنا - ليست مجرد أداة لتسجيل أو تدوين الأحداث، ليست مجرد قياسات لبعد زمنى يعود إلى الماضى، بل هى أكثر من هذا بكثير. كتابة التاريخ تعنى استعمال التاريخ لصور الحاضر وذكرى المستقبل، هى استنباط صور وقصص للهوية الذاتية؛ ومن هنا جاء الفرق بين الذكرى الباردة والذكرى الساخنة الذى سبق أن تحدثنا عنه<sup>(٤٢)</sup>، فالإقتصار على تسجيل الأحداث وقياس الزمن يخدمان الرؤية الباردة للذكرى، وهذا هو ما كان معروفا عن قوائم الملوك والحواليات التاريخية فى مصر القديمة وبلاد الرافدين، لكن الوضع كان يختلف عند الحيتيين؛ فقد استطاع الحيتيون أن يؤسسوا فى مواجهة الذاكرة الباردة التى كانت تمتلكها قوائم الملوك، والتواريخ المصرية، وتواريخ بلاد الرافدين - وهى كلها فى مجموعها معالجات للتاريخ لا تتعدى كونها مجرد تسجيل للأحداث يخدم فقط معرفة الوجهة الزمنية<sup>(٤٣)</sup> - استطاع الحيتيون أن يؤسسوا فى مواجهة هذا النوع من التناول التاريخى ما يُعرف باسم "الذاكرة الساخنة"؛ وهو نوع من كتابة التاريخ، يجعل من التاريخ موضوعا لذكرى مهتمة به، ذكرى تحتاج إلى الماضى لكى تفهم به الحاضر، ويمثل نص أعمال الملك شوبيليلويوما<sup>١</sup> الذروة فى كتابة التاريخ عند الحيتيين، وفى داخل هذا النص تعتبر اللوحة السابعة منه بدورها هى أعلى درجات الروعة فى النص التى لا يمكن لعين أن

(٤٢) راجع الفصل الأول وأراء كلود ليفى - شتراوس. (المترجم)

(٤٣) فى هذا السياق لا يجب أن نغفل حقيقة أن الحيتيين لم يعرفوا قوائم الملوك - كما كانت الحال فى مصر القديمة وبلاد الرافدين، والغريب أن ق. زيترز - V. Seters اعتبر هذا شيئا يؤخذ على الحيتيين (مر ١١٣)، وتساؤل: هل من الممكن أن تكون هناك كتابة حقيقية للتاريخ دون قوائم زمنية؟ ونحن بدورنا نسأل هنا عن أية قوائم الملوك استند إذن المؤرخ اليونانى توكيديدس؟

تخطئها<sup>(٤٤)</sup>. والنص الذي دونه لنا "مورشليش"، ابن الملك "شوييليووما"، يروى القصة التالية:

يقول "موشيليس":

"عندما كان أبى فى طريق غزوه مقيما فى بلاد "كارجاميش"<sup>(٤٥)</sup>، أرسل كلاً من "لوباكي" و"تارخونتتا-الما"<sup>(٤٦)</sup> إلى بلاد أمكا<sup>(٤٧)</sup>، وذهبوا إلى هناك وهاجما بلاد أمكا، ورجعا بسبايا وبأبقار وأغنام، وعرضوا الغنيمة أمام أبى.

ولما سمع المصريون بخبر الغارة على بلاد أمكا، تملّكهم الخوف؛ ولأن ملكهم المسمى "بيبخورياس"<sup>(٤٨)</sup> كان هو الآخر قد مات، أرسلت ملكة مصر، وكانت تُسمى "تاخامونتسو" (زوجة هذا الملك) رسولا إلى أبى وبعثت معه الكتاب التالى:

(٤٤) فى حقيقة الأمر يوجد كثير من ملامح كتابة التاريخ عند الحبشيين فى بلاد الرافدين أيضا (يجب أن ننوه هنا إلى أن الأمثلة التي ذكرها "فان زيتز" هي كلها نصوص أحدث بكثير مما نتحدث عنه، وبصفة خاصة ملحمة "توكولتي-نينورتا" التي تعود إلى النصف الثاني للقرن الثالث عشر قبل الميلاد [حول هذه الملحمة راجع: "ماخينيست"، ١٩٧٦]، ورسالة الآلهة للملك "سراجون الثاني"). والأكثر أهمية من هذا هو حقيقة أن بلاد الرافدين في تلك العصور كانت تشترك قلبا وقالباً في ذلك التطور الذي بدأ في العصر البرونزي المتأخر وأخذ أولاً في النصوص الميثية حجما أكبر مما كانت عليه الحال في الحضارات الأخرى، فالأمر هنا لا يتعلق بظاهرة حيثية فقط، بل إن المسألة هي قضية ظاهرة شملت العالم كله آنذاك، والنصوص البابلية والآشورية التي ساقها "ف. زيتز" كمحجة على كانكيك كلها نصوص متأخرة، وتبين أن التطور هنا كان مستمرا وساريا، وأن "خاطي" ومصر وبلاد الرافدين وإسرائيل وأخيرا اليونان (هيريوت) كلها كانت تعتبر مقاطعات ونسواحي الفكر تاريخي موحّد كان أخذاً في الانتشار آنذاك في كل ربوع العالم.

(٤٥) "كارجاميش - Kargamis" أو "كاركاميش": مدينة تجارية قديمة كانت تقع على الضفة اليمنى لنهر الفرات، وكانت ذات أهمية كبيرة في تاريخ الشرق القديم. كانت "كارجاميش" هي مقرّ الأسراء الحبشيين في الفترة من ١٢٤٠ - ١٢٠٠ قبل الميلاد، وأصبحت فيما بعد مركزا للحضارة الميثية المتأخرة، وبعد سقوط الحبشيين ضمت هذه المدينة للمملكة الآشورية على يد "سراجون الأول" (٧١٧ ق. م.). وفي هذه المدينة هزم الملك "نبوخذنصر" المصريين. وقد كشفت الحفريات الحديثة عن وجود بقايا لهذه المدينة. (المترجم)

(٤٦) "لوباكووتارخونتتا-الما" - Lupakki und Tarhunta: أغلب الظنّ أنّهما من قواد جيش ملك الحبشيين اللذان قادا الحملة العسكرية على مصر وسوريا. (المترجم)

(٤٧) "أمكا - Amka" لم أشر عليها. ولكن يبدو أنّها مدينة قديمة كانت تقع على حدود مصر (المترجم)

(٤٨) "بيبخورياس - Piphururijas" هو الملك "إخناتون". (المترجم)

لقد مات زوجي، وليس لي ولد، وقد سمعت الناس يقولون إن لك أبناء كثيرين، فإن أرسلت لي أحد أبنائك، فسوف يكون لي زوجا، فلن أتزوج أبدا بأحد حراسي أو خدمي.

وعندما سمع أبي هذا الكلام، جمع إليه كباراء المملكة كي يستشيرهم في الأمر، وقال لهم: لم أسمع بشيء كهذا قط، ولم يقع لي أمر كهذا! فقام أبي بإرسال خاتو - تسيتيش، الحاجب، وقال له: اذهب إلى هناك وانتني بخبر يقين، فمن الجائز أن يكون في الأمر خدعة، انتني بخبر يقين عما إذا كان ربما عندهم أمير!...

ووصل رسول ملكة مصر، السيد "هانيس" الموقر، عند أبي؛ ولأن أبي كان قد كلف خاتو - تسيتيش، عندما أرسله إلى مصر، بالكلمات الآتية: "ربما عندهم أمير، ومن الممكن أن يحاولوا خداعي، وأنهم في الحقيقة لا يريدون أصلا ابنا من أبنائي ملكا عليهم، أجابته الآن ملكة مصر برسالة جاء فيها:

لماذا تقول: ربما يحاولون خداعي؟ لو كان لي ابن، هل تعتقد أنني كنت ساكتب إلى بلد غريب بهذه الطريقة التي تمتير إهانة لي وبلدي؟ أنت لا تنق في وتقول لي شيئا كهذا. الرجل الذي كان زوجا لي قد مات، وليس لي أبناء. هل أتخذ الآن أحد خدمي زوجا لي؟ أنا لم أكتب لأي بلد آخر، وكتبت لك أنت، فالتاس يقولون إن لك أبناء كثيرين. أعطني أحد أبنائك، وسوف أتخذه زوجا لي وأجعله ملكا على مصر.

الجزء التالي من النص قد أصابه التلف، ولكن يمكن تصور تكملة هذا الجزء هكذا: الملك "شوبيليوليوما" يستغرب هذا الإلحاح الذي يطلب به الجانب المصري أحد أبنائه منه، فيعود مرة ثانية لمناقشة المخاوف التي يراها مع الرسول المصري، من أن المصريين من الجائز أن يأخذوا ابنه ربما كرهينة، وأن يسيئوا معاملته، ولكن الموفد المصري ينجح في تبديد هذه المخاوف وتهدة الملك، ثم يقول النص:

وهكذا راح أبي يفكر مليا في مسألة إرسال أحد أبنائه إلى المصريين؛ إكراما لهم. ثم طلب أبي وثيقة المعاهدة التي بينه وبين المصريين، ليراجعها: كيف أن إله الرعد في الأزمان السابقة أخذ أمير كوروشثاما<sup>(٤٩)</sup>، الحيثي، وأذمبه إلى بلاد مصر وجعل

(٤٩) كوروشثاما - Kurustama: هي أغلب الظن من مدن دولة الحيثيين. (المترجم)

منه ومن أتباعه (أهل كوروشثاما) مصريين، وكيف أن "إله الرعد" أبرم معاهدة بين بلاد مصر وبلاد خايطي<sup>(٥٠)</sup>، وكيف أنهم (أهل مصر وأهل خايطي) كانت تربطهم على النوام صلات مودة وصداقة، وكيف قرئ عليهم الألواح المكتوب عليه العهد، ثم قال لهم أبي ما يلي: منذ زمن بعيد كانت تربط بلاد مصر وخاطوشا صلات صداقة، والآن يحدث هذا أيضا بيننا (تطلبون أحد أبنائنا ليكون زوجا لملككم) ، فلتبقي كل من بلاد خايطي وبلاد مصر مرتبطتين بصلات صداقة ومودة على طول الدوام كما هي الحال<sup>(٥١)</sup>.

إن الذي أمامنا الآن، يمثل فعلا نوعا من كتابة التاريخ ترقى بكثير فوق كل ما نعرفه من مصر ومن بلاد الشرق الأوسط، لا سيما فيما يتعلق بالتفصيلات الكثيرة وتعقد الألوان والدقة في الوصف، والشئ غير المألوف هنا بصفة خاصة هو هذا التداخل الطويل المعقد للأحداث الذي نريد أن نستعرضه هنا في صورة موجزة:

١ - الملك "شوبيليليوما" يقف بجيوشه أمام "كارجاميش".

٢ - في الوقت نفسه يفتح مسرحا جديدا للمعركة، ويرسل قوة بقيادة اثنين من قواده إلى "أمكا"، في أرض مصر.

٣ - يقع المصريون في فزع شديد، وقد صادف هذا موت ملكهم (إخناتون) ؛ مما زاد من رهيبهم.

٤ - تتقدم ملكة مصر بطلب أحد الأمراء الحيثيين ليكون خلفا لزوجها، ملك مصر المتوفى.

٥ - يتبع هذا مباحثات طويلة، وتقصي لحقيقة الأمر، وتبادل للرّسائل بين الطرفين، وإرسال وفود. ويبدو أن الموفدين المصريين يستندون إلى معاهدة قديمة أبرمت بين الطرفين في عهد سابق (هذا الجزء من النص مصاب بالتلف، وتوجد هنا فجوة في النص).

(٥٠) "خايطي - Hatti" اسم ملكة "الحيثيين" التي كانت تقع في شرق آسيا الصغرى، والتي توسعت منها المملكة، حتى وصلت إلى بابل في الشرق ومصر في الغرب، وعاصمتها كانت تعرف بـ "ماتوسا". (المترجم)

(٥١) للمزيد حول هذا الموضوع قارن الآن المؤلف (١٩٩٦) ٢٧٨-٢٠١.

٦ - يتم الرجوع إلى هذه المعاهدة التي أبرمت مع مصر<sup>(٥٢)</sup>.

٧ - وأخيرا يعطى الملك "شوييلويوما" موافقته على المشروع برمته بناء على قاعدة هذه المعاهدة.

في هذا النص يتم إطلاعنا على قضية لا يوجد لها هي الأخرى مثيل، فالمصادر المصرية ما كانت لتطلعنا أبداً على شأن كهذا، وما كنا لنعرف شيئاً عن هذه القصة من هنا، فكون ملكة مصرية تعرض على أمير أجنبي زواجا سياسياً، تصوّر أن يكون أمير حيثي على عرش مصر: هذه بالفعل أمور تعدّ من قبيل الغفائع والمنكرات التي لا يمكن فهمها إلا فقط من منظور الموقف الاستثنائي الذي مرت به الحضارة المصرية في نهاية عصر "العمارة"<sup>(٥٣)</sup>.

ولكن هذه في الوقت نفسه اعتبارات تجعل هذه القضية جديرة بالاهتمام بالنسبة لنا، فالسؤال الذي يطرح نفسه أمامنا هنا هو: أين يكمن "العنصر المنشط" لهذا الاهتمام بالماضي عند الحيثيين؟ ما هو الشيء الذي يجعل الماضي مهماً هكذا عند الحيثيين؟ إن مفتاح الإجابة على هذه التساؤلات يكمن في نص آخر، نقله لنا الملك "مورشيليش" أيضاً؛ وهو نص يعالج أيضاً الأحداث نفسها، ولكن في إطار جنس أدبي آخر، وبالتالي في سياق وظيفي آخر. في هذا النص يدور الأمر حول صلوات "إله العواصف" عند الحيثيين بفرض صرف بلاء الإصابة بوباء الطاعون الذي يستشري منذ سنوات في البلاد، والذي يهدّد بحصد أرواح جميع الشعب، ويتم سؤال الكهنة والعرفاء، وهؤلاء يلفتون النظر إلى لوحين نصيّتين قديمتين: إحداهما تعالج طقوس

(٥٢) لمزيد من التفصيل قارن: "Suerenhagen - ١٩٨٥". نود أن نشير هنا في مجاله إلى شكل مميز وخاص في التعامل مع الماضي عند الحيثيين، فقبل أن يدخل الملك "شوييلويوما" في مشروع زواج سياسي، فإنه يتم أولاً مراجعة الماضي الذي وقع بين الشعبين. وقد ظهر بالفعل أن مثل هذا المشروع يمكن أن يستند على قاعدة قوية في الماضي؛ ولهذا فإن كل تصوم المعاهدات الحيثية تتضمن بشكل أو بآخر مقدّمة تاريخية مفصلة تتناول بالعرض التاريخ المشترك لطرفي المعاهدة في مرحلة ما قبل إبرام العهد، وتعلن الماضي بهذا على أنه يمثل قاعدة لمستقبل مشترك.

(٥٣) حول هذا الأمر انظر ر. كراوس - R. Krauss - ١٩٧٩.

الأضحية التي تُقدّم لنهر "مالا" (الفرات) ، وكانت هذه الطقوس قد أهملت لمدة بسبب اندلاع الوباء، والثانية تتناول معاهدة كوروشثاما. ويقول هذا النص:

"كان إله العواصف الذي يعبدُه أهل خايطي قد أرسل أهل كوروشثاما إلى مصر، ثم أبرم مع الحيثيين عهدا بخصوص أهل كوروشثاما؛ بحيث أصبح الحيثيون الآن خاضعين بولاء العهد إله العواصف، وبالرغم من أن كل من الحيثيين والمصريين كانوا يخضعون بالقسم والولاء لإله العواصف، إلا أن الحيثيين تجاهلوا واجباتهم والتزاماتهم تجاه هذا الإله، فنكثوا عن قسمهم الذي أعطوه للإلهة، وكان أبي قد أرسل جنودا وعربات قتال لمهاجمة بلاد أمكا، وهي أرض مصرية، ولكن المصريين فزعوا وخافوا وطلبوا في الحال ابنا من أبنائه ليتولّى شؤون مملكتهم، ولما أرسل لهم أبي أحد أبنائه، قتلوه أثناء الذهاب به إلى هناك. عندما علم أبي بما حدث ؛ أطلق العنان لغضبه ؛ وخرج إلى مصر معلنا على أهلها الحرب ومهاجمهم بالفعل ؛ وهزم جيوش أهل مصر وحطم سياراتهم الحربية، ومنح إله العواصف، ربي، الذي يعبدُه أهل خايطي، بمشيئته وقضائه أبي النصر؛ فقد انتصر على جيوش أهل مصر وحطم عرباتهم، ولكن بينما كانوا يحضرون الأسرى إلى خايطي، اندلع وباء الطاعون بين الأسرى، ولقوا حتفهم.

غير أن ما تبقى من الأسرى الذين أتوا بهم إلى خايطي، جلبوا معهم الوباء إلى أرض خايطي. ومنذ ذلك اليوم بدأ الناس في أرض خايطي يموتون. وعندما وجدت بعد ذلك الألواح التي تتعلق بمصر، أمرت بسؤال المرافقين والمتكهنين عنها، وقيل لي: هذه الاتفاقات التي أبرمها إله العواصف الذي يعبدُه الميثيون، والتي تنص على: أن المصريين - شأنهم في هذا كعشائر الميثيين - يخضعون لإله العواصف بالولاء والقسم، وأن آلهة دامناساراس<sup>(٥٤)</sup> كانت حاضرة في المعبد، وأن الحيثيين كذلك نقضوا العهد أيضا الذي قطعوه على أنفسهم مع إله العواصف - هل نقض هذه الاتفاقات هو الآن ربما السبب في غضب إله العواصف الذي يعبدُه أهل خايطي، الإله ربي؟ وكان هذا هو فعلا السبب في غضب الإله<sup>(٥٥)</sup>، ففي هذا النص تساق أمامنا

(٥٤) دامناساراس - Damnassaras: أسماء آلهة كان يعبدُها الميثيون. (المترجم)

(٥٥) انظر آ. جوتسي - A. Goetze، في: ANET، ص ٣٩.

سلسلة الأحداث السابقة نفسها ، بل تتمّ تكملتها هنا بإضافة العناصر المساوية الأخيرة في هذه الحلقة، وهى:

٨ - الملك "شوبيلوليوما" يرسل الأمير (أحد أبنائه) ، ولكن المصريين يقتلونه أثناء الرحلة.

٩ - لهذا السبب يبدأ الملك "شوبيلوليوما" الحرب مع مصر وينتصر في معركة.

١٠ - الأسرى المصريون الذين أخذوا إلى "خاطى" (بلاد الحيثيين) يجلبون الوفاء معهم إلى هذه البلاد، وكان الوفاء يستقضى في بلادهم منذ عشرين سنة، وسقط ضحيته جزء كبير من الشعب ومن بينهم الملك نفسه وابنه وخلفه "أرنوفانداس".

وأىضا فى اتجاه الأمام تكتمل سلسلة الأحداث هذه بإضافة عنصر حاسم ومهم. ولأجل معرفة هذا، لابدّ من سبر أغوار الماضى، فمن ذا الذى يدرى فى أى وقت أبرمت المعاهدة الخاصة بأهل "كوروشثاما" بين كلّ من "خاطى" ومصر، فبهذه المعاهدة تبدأ سلسلة الأحداث: فقد تمّ هنا إعطاء قسم، لكنّ هذا القسم قد تمّ الإخلال به بالاعتداء على "أمكا"، من أرض مصر.

من خلال هذا العرض يمكن الآن تحديد "المنشط للذكرى" فى هذه القصة؛ فالباعث والدافع لتذكّر الماضى هنا هو المعاناة والنّوب. ليس هذا الحدث الكبير المتمثل فى عرض الزّواج الذى قدّمته ملكة مصر لملك الحيثيين، وليس أى مفزى تاريخى آخر خاصّ هو الذى حمل هنا على الذكرى والتذكّر، بل الوفاء المنتشر لمدة عشرين سنة هو الذى أطلق العنان لعملية إعادة تركيب التاريخ المستقيمة هذه. وباء الطّاعون الذى انتشر فى البلاد وأهلكها: هذا هو اسم "المنشط" للذكرى وهو الذى أفسح المجال لهذه النظرة المستقيمة الخطيّة للتاريخ وإعادة "مونتاجه" من هذا المنظور. إنّهُ الوفاء والاقتناع فى الوقت نفسه بأنّ الفعل ونتيجته كليهما مرتبطان بالآخر، وأنّ العقاب الوخيمة تأتي نتيجة للذّنب، فالعقاب يسبقه دائما اقتراف للذّنب، والمسافة التي بين الفعل ووقوعه، الفراغ والارتباط الذى بينهما، هذه المسافة تتحكّم فيها الآلهة؛ وبناء عليه، فإنّ الآلهة تكافى العمل الطيّب، وتعاقب على العمل الخبيث<sup>(٥٦)</sup>.

(٥٦) قارن: آ. مالامات - A. Malamat ١٩٥٥. فى رأى أنّ وصف الارتباط بين الفعل ووقوعه بمصطلح "السببية" فهذا السياق خاطئ ويؤدّى إلى اللّبس. انظر ما سبق أن ذكرناه فى هذا الفصل حول هذه القضية.

إنَّ صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطَّاعون، وهى عمل أنبى تاريخى، يجب النَّظر إليه فى سياق مجال، أو إطار قانونى إلهى، ومثل هذا السياق الذى يرتبط بحق الآلهة معروف لنا على سبيل المثال من أساطير، مثل أسطورة "أوديب ملكا"<sup>(٥٧)</sup>، فالبلاد تعيش الآن تحت وطأة عقاب يتمثل فى الوباء، والجفاف، والمجاعات، ومثل هذه الأشياء، وهذا العقاب لا يمكن أن يُفسَّر إلا على أنَّه إجراء انتقامى من قبل إله غاضب، فيسأل الملك العرَّافين لكى يتوصل إلى معرفة الذَّنْب الذى تمَّ اقترافه، والذى كان سببا لإيقاع مثل هذا العقاب به ويشعبه، ويسأل أيضا لكى يتَّخذ الإجراءات نحو تكفير هذا الذَّنْب، وتكفير الذَّنْب يتطلَّب قبل كلِّ شيء ثلاث خطوات، هى: تقديم قربان كبير للإله الغاضب عليهم، والاعتراف العلنى بالذَّنْب، وحمد الإله الذى أوقع غضبه بهم، والذى ثبتت قوَّته وعظمته فى العقاب الذى أوقعه بهم، وفى رحمته بهم بهذه الصُّورة البالغة؛ ولهذا فإنَّ الكلمة العبرية "توداه - todah" تحمل بالتَّحديد هذه المعانى الثلاثة - كما بيَّن ج. بورنكام ١٩٦٤ -، وهى: الحمد (حمد الإله)، والاعتراف (الاعتراف بالذَّنْب)، والقربان (تقديم القربان لهذا الإله)، فالكلمة تعبر عن شعيرة التَّكفير عن الذَّنْب المنصوص عليها فى مثل هذه الحالات<sup>(٥٨)</sup>.

ومعنى كلِّ هذا الكلام هو: أنَّ التَّاريخ يُقرأ الآن من منظور الذَّنْب، وأنَّ قراءته من هذا المنظور تصبح ممكنة، وهذا يعنى من جانب آخر: أنَّ التَّاريخ هنا يمتلأ بمعنى

(٥٧) "أوديب ملكا": أسطورة "أوديب" اليونانية، ابن الملك "لايوس"، ملك طيبة وزوجته "إيوكاسته". وتحكى الأسطورة أنَّه بعد أو ولد "أوديب" وتربى فى بيت ملك آخر، قابل أباه ذات يوم على مفترق طريق، دون أن يعرف أنَّه هو. ووقع شجار بينهما قتل فيه "أوديب" أباه، وتزوَّج أمه موز أن يعرفها وأنجب منها أطفالا، وعندما ظهرت الحقيقة انتحرت أمه، وخلع "أوديب" عينيه بنفسه، وراح يهيم على وجهه فى العالم، حتَّى مات بطريقة غامضة. (المترجم)

(٥٨) فالنَّص العبرى المعروف باسم "تقريظ الملك هاتوشيل" يذكر "هاتوشيل" نفسه أنَّه يؤدَّى مثل شعيرة التَّكفير هذه، التَّكفير عن الذَّنْب، وهنا يقول "هاتوشيل" (المقصود به "هاتوشيل الثالث، ابن الملك "مورشيليش" ملك الحيثيين) فى تقريظه المذكور (انظر: جوتسه، هاتوشيليش، ٢٢-٢٣):

وحثى مدينة الرِّبِّ، ساموئاس، ملأها (أى: الملك "مورشيليش") بالأنجاس.

ولكنى عندما عدت من بلاد مصر،

ذهبت إلى موطن الإله الرِّبِّ لتقديم الأضحية.

وأديت للإله الرِّبِّ الشعيرة المنصوص عليها.



ومغزى، يحمل معنى ويصيح ذا مغزى، بتعبير آخر: تتم هنا "سمطقة" التأريخ من خلال تحميل هذا المعنى أو المغزى الجديد، ويتم هنا الارتفاع بالتأريخ عن السطحية والارتقاء به، ويعنى هذا مرة أخرى أن "التنميق" الطقوسى الشعائرى للزمن، هذه النورة الرتبية للزمن، والتي تتخذ شكل الطقس أو الشعيرة المتكررة، أن هذا النسق اللامتناهي للزمن الذى يمثل التكرار المستمر والأبدى للشيء الواحد الرتيب المتشابه - أن كل هذا "يبهت" هنا ويضمحل ويذول، وتبرز بدلا منه "الانقطاعات" والشروخ والتثوات فى تيار الزمن، تبرز هنا التغيرات، والتحولات، ومسارات التطورات، وسلاسل الأحداث، وفى ترابط الأحداث وتداخلها، فى تشابكها وتسلسلها لا تعبر أية "علة" تاريخية مجردة عن نفسها، بل تعبر هنا عن نفسها إرادة بالعقاب موجهة من إله غاضب. هذا الإله الغاضب يرسل مع كل حدث علامة جديدة من علامات غضبه تكون أكثر رعبا من سابقاتها. فتربط الأحداث وتسلسلها بهذه الطريقة يدفع إلى أسئلة من نوع: متى بدأ هذا الشيء الذى كان سببا فى وقوع العقاب، والذى هو الآن موضوع التأريخ والتذكر؟ وبأى أمر بدأ؟ وكيف تصعد الأمر حتى أخذ شكل الكارثة؟ ومن كان السبب فى حدوث الكارثة؟ من هو المذنب؟ وأى إله يغضب هنا؟ وبأية طقوس وشعائر يمكن التصالح مع هذا الإله؟ فهكذا نرى هنا أنه ليس الاهتمام "التاريخى" - فى حد ذاته - هو الذى يوجه ويحكم هذا العمل التركيبى "المونتاجى" لعملية التذكر - كما هى أمامنا الآن - بل إن الذى يتحكم فى كل هذه العملية هو اهتمام قانونى دينى لاموتى.

فلما كان لابد من إيجاد الذنب والاعتراف به علنا والتكفير عنه؛ لذا كان لابد أن يبرز الذنب فى مقدمة الأحداث، وأن يصبح بهذا "دافعا ومنشطا" لعملية التذكر، وموضوعا للتناول التاريخى الذاتى، وقد ظهرت هذه الفكرة فى بلاد الرافدين أولا، ثم انتشرت بعد ذلك فى بلاد الشرق الأوسط، وفى مصر، وامتدت حتى روما، ولكنها ضربت بجذورها العميقة - كما كان متوقعا - فى أسيا الصغرى، وبالتحديد وعلى

سبيل الخصوص في بلاد الحيثيين<sup>(٥٩)</sup>. ففي داخل هذا الأفق تسير القاعدة التالية: إنَّ "المعانة" يتم تفسيرها أساساً على أنها عقاب، وإنَّه من خلال التَّصالح مع الإله الفاضب، ومن خلال الاعتراف العام بالذَّنْب يمكن رفع هذا العقاب، وتلك المعانة.

### ٣ - "سمطقة" التاريخ بمفهوم النِّجاة والإنقاذ

يمثل الذَّنْب نوعاً واحداً - وإن كان قوياً بشكل خاص - من "المنشطات والدوافع" التي تقود إلى العمل نحو التَّذكُّر، وإعادة تركيب الماضي، والتَّناول التَّاريخي الدَّأبي له "كموضوع". هذا "المنشط" أو الدافع ينشأ من تجربة المعانة، وتجربة المعانة هذه تقف على النقيض من مقدمتين أساسيتين: المقدِّمة الأولى هي وجود الصَّدفة عديمة المعنى، والمقدِّمة الثانية هي وجود العودة الدَّائرية الدائمة للأحداث (التكرار الدائم للأحداث). وتفصيل هذا الكلام هو أنَّ "المعانة" لا تأتي بمحض الصَّدفة، بل هي نتيجة، ولا ترد في سياق تاريخي يعتمد على النمط الدَّائري المتكرِّر للزَّمن، بل تتطلب النُّظرة الأفقيَّة المستقيمة للتَّاريخ، فهي تحدث "قطيعة" في تيار الزَّمن، "تفتقر" استمرارية الزَّمن، "المعانة" هي أولاً: علامة، وثانياً: موقف استثنائي، وكلاهما يتطلب هذه النُّظرة الأفقيَّة المستقيمة للتَّاريخ، لا النُّظرة التكرارية الدَّائرية، وهكذا يتم "بسمطقة" المعانة، وإضافة بعد معنوي (خاص بالمعنى) لها، يتم هنا كسر هذا الدَّوران في الزَّمن، هذه الاستدارة

(٥٩) كتب ب. فريش - P. Frisch يقول: "تعتبر المزامير البابلية ومزامير الإنجيل وشواهد الكفَّارات التي كانت سائدة في الحضارة المصرية وفي حضارة سبأ، تعتبر دلائل وأمثلة على المادة التي كانت آنذاك منتشرة في كل بلاد الشرق، وهي مادة الاعتراف العلني والكتابي بالاعمال (...) ، وقد كان القديس "أوغسطين" (٤٣٠-٤٣٠) أول من مهد طريق عادات الاعتراف الديني هذه: بحيث جعلها تمسب في الأدب، وهذا بكتاب المسمى بالعقائد، انظر: ب. فريش ١٩٨٢ (مزوّد بمراجع أكثر حول الموضوع). قارن أيضاً: "ج. بيتسل - G. Petzel ١٩٨٨ ، أشكر صديقي الهيلبرج - A. Chaniotis تشانيوتيس - على لفت نظري لهذه الأعمال. وقد قدّم ف. شتاينلايتنر - F. Steinleiner في عام ١٩١٢ تجميعاً للنقوش الخاصة بالكفَّارات التي كانت منتشرة عند الشعوب "البلدية - الفريجية"، وهي شعوب من خليط يوناني جرمانى كانت تسكن آسيا الصُغرى، غير أنَّ هذا التَّجمع أصبح اليوم في حاجة إلى تكملة، وقد رأى "شتاينلايتنر" في نقوش الكفَّارات القديمة هذه مقدمة لعادة صكوك الفِراخ التي انتشرت في العصور الوسطى .

وهذا التكرار الدائري فيه وخرق تلك النظرة الموحدة إلى التاريخ، التي تعطى الانطباع بأن التاريخ يمثل كتلة واحدة وكمية على بعضها.

الأحداث هي إثباتات، وعلامات على القدرة الإلهية، لكن هذه الإثباتات والدلائل لا تستند فقط على تدخلات إلهية تحمل فيها معنى العقاب، بل تشير أيضا إلى تدخلات إلهية يكون الغرض منها النجاة والإنقاذ. وهذا النوع من التدخل الإلهي في الأحداث التاريخية هو الآخر جدير بالتذكر، وواجب الاعتراف به، شأنه في هذا كشأن التدخلات الإلهية بهدف العقاب، وقد أصبحت التدخلات الإلهية بغرض الإنقاذ واحدا من "نوافع ومنشطات" الذكرى بالنسبة لكم كبير من الكتابات الخاصة بجعلها "موضوعا" للتناول التاريخي الذاتي العلي، ويعتبر "التقريب" الذي كتبه الملك "هاتوشيليش" مثلا على هذه الكتابات، فهذا التقريب يعيد تركيب حدث ماض كعلامة على القدرة الإلهية تماما مثلما يحدث في "صلوات الملك مورشيليش لرفع وباء الطاعون"، مع الفارق: أن هذا لا يحدث هنا تحت مسمى الغضب والعقاب، وإنما في ظل إشارة الرحمة والبركة، ويقول النص:

"هذه كلمات تيراناس هاتوشيليش"، الملك العظيم، ملك بلاد خاملي،

ابن "مورشيليش"، الملك العظيم، ملك بلاد خاملي،

حفيد الملك "شوبيليلويوما"، الملك العظيم، ملك بلاد خاملي،

سليل الملك "هاتوشيليش"، ملك كوسار<sup>(٦٠)</sup>.

أريد أن أخبركم عن تصارييف الإلهة "عشتار"<sup>(٦١)</sup> وعن أحوالها،

وليسمع كل الملأ حكايتها.

واتحظ الإلهة "عشتار" بكل تقدير وتبجيل على طول أيام المستقبل

(٦٠) "كوسار - Kussar": من إحدى بقاع مملكة الميتانيين. (المترجم)

(٦١) "عشتار - Istar" هي في الأصل إلهة بابلية قديمة، ولكن عبدها الحيثيون، وأطلقوا عليها اسم "شاوروجا". (المترجم)

من بين كل الآلهة التي تُعبد تحت شمس سمائي،

سمائي أنا الابن والحفيد والسكيل

(...)

لقد كنت رجلاً حماراً، حالماً ، كنت صبيّاً .

وقد أرسلت الإلهة عشتار، إلهتي وربّي، إلى الملك مورشيليش، أبيّ،

أرسلت إليه أختي، مواتيليش، بعد أن جاءت في حلم، وقالت لأبي على لسان أختي:

إنّ السنّين قصيرة أمام ابنك هاتوشيليش،

فهو غير معافي في بدنه. إعطني إياه:

واجعله خادماً وكاهناً لي.

فسوف يصحّ عندئذ .

وأخذني أبي، أنا الصّغير، وجعلني في خدمة الإلهة، ربّي.

وجعلت أضعي للإلهة، حاملاً رتبة الكاهن.

وأخذت الجزاء من يد الإلهة عشتار، ربّي

وعشتار، ربّي، أخذتني من يدي، وملكّت علىّ أمرى .

(نقلاً عن جوتسه ١٩٦٧، ٧-٩ ) .

والنّصّ فيما يأتي يحكي بطريقة مشوّقة وحيّة جداً كيف أنّه بعد موت "مورشيليش" الأب أصبح "مواتيليش" الأخ ، ملكاً على البلاد ، وكيف أنّه ("مواتشيليش" الملك) عين أخاه "هاتوشيليش" قائداً للجيش، ولكنّ الحظّ الذي صادف "هاتوشيليش" جلب عليه حسّاداً كثّاراً، فوشى به حاسدوه عند الملك (أخيه) الذي جهّز له بدوره محاكمة. وفي اللّيلة التي سبقت المحاكمة ظهرت له الإلهة عشتار في الحلم، وشجّعته وقوّت من أزره. وبسبب وقوف الإلهة عشتار بجانبه، كسب "هاتوشيليش" القضية ، وبقي في قيادة الجيش . وفي كلّ حملة كان يخوضها كانت "عشتار" تقف بجانبه وتؤازره

بالنصر المبين وتنقذه من أسوأ المهالك، ويعد موت أخيه "مواتشيليش"، الملك، عين "ماتوشيليش" بنفسه ابن عمه "أورحي-تيشوب" ملكا، إلا أن هذا الملك يحقد عليه، ويسومه الخسف لسبع سنين. وأخيرا انفصل "ماتوشيليش" عنه، وطالبه بالمحاكمة أمام الآلهة.

إن قصة "ماتوشيليش" هذه يمكن تصنيفها بشكل أقرب على أنها تعتبر من نوع هذا القصص الذي يُعرف بـ"قصص المعجزات"، والمقصود بهذا المصطلح هو قصة خارقة تمجد وتبجل دلالة من دلالات القدرة الإلهية: إما بصورة الإنقاذ والنجاة أو بصورة العقاب؛ أي: التدخل الإلهي في حدث يأخذ شكل الإنقاذ، أو شكل العقاب، وفي مصر القديمة كان يُطلق على هذا الجنس من الأدب اسم "إعلان دلائل القدرة" (بالمصرية القديمة: سذ بعو)، وأمثال هذه النصوص نجدها في مصر القديمة في عهد "الرماسسة" (٦٢)؛ أي تقريبا في الفترة نفسها التي حكم فيها كل من "مورشيليش الثاني" و"ماتوشيليش الثالث" من الحيثيين في بلاد "خاطي"، وهي بلاد الحيثيين، وترد هذه النصوص عند المصريين في النقوش الكتابية الخاصة بالملوك والنقوش الكتابية عند خاصة الناس على حد سواء.

كانت توجد في مصر منذ عهود بعيدة صورتان متميزتان، يستبعد وجود إحداهما وجود الأخرى، من صور التناول الذاتي في شكل التصوير الأثري، هما: خبر أعمال الملوك من جانب (وهو الذي يُصور أعمال الملوك)، ونقوش القبور التي تعكس سيرة ذاتية من جانب آخر، وكان من أمر خاصة الناس أنهم لا يجعلون من أفعال مفردة في حياتهم موضوعا للتناول التاريخي الذاتي الذي يأخذ شكل الأثر، بل كانوا يأخذون سيرة حياتهم ككل، وكان في المقابل من المؤلف في خبر الملوك أنهم كانوا يجعلون الأفعال المفردة، كل عمل أو فعل على حده، موضوعا للتناول التاريخي، فكما أنه كان من غير الممكن في مصر أن يجعل الخاصة من الناس أعمالا مفردة بعينها موضوعا للتناول الذاتي في شكل التصوير الأثري، كان الملوك لا يعطون صورة مجملة عن حياتهم أبدا، غير أن هذه الازدواجية التقليدية تغيرت تغيرا شاملا في العقود التي

(٦٢) أي عهد رمسيس الأول، رمسيس الثاني وهكذا. (المترجم)

تلت سنة ١٢٠٠ قبل الميلاد، والتي ترجع إليها أيضا الأمثلة النصية الحيثية التي أتينا بها، فقد ظهرت الآن "شواهد قبور" عليها نقوش الخاصة من الناس لا يحكون فيها عن سيرة حياتهم ككل، بل تظهر فيها قصة واحدة أو حدث واحد مفرد كموضوع للتناول التاريخي يتم تفسيره على أنه نوع من "التدخل الإلهي" في هذا الحدث، وهذا التدخل من قبل العناية الإلهية يجعل هذه القصة أو هذا الحدث ذا معنى وجديرا بالتدوين التاريخي ويفصله بوصفه يمثل وحدة واحدة: أي: يمثل حدثا تاريخيا - عن بقية الأفعال الأخرى في حياة هذا الإنسان، صاحب هذه القصة.

وهناك نوعان من التدخل الإلهي يعتبران مميزين لهذا النوع من التدوين، وهما: التدخل بقصد العقاب، والتدخل بقصد الإنقاذ، ومن المحتمل أن تكون هذه التدوينات (المتعلقة في نصب الشواهد على القبور ونحوه) جزءا من هذا السياق المشابه لتلك المؤسسة القانونية القدسية التي عرفناها في سياق "صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطاعون"، فكان كل من يجد عنده سببا لتفسير تجربة ما - مثل مأزق صعب يقع فيه الإنسان كمرض، أو عدم الإنجاب، أو إنقاذ معجز من ورطة ونحوه - على أنها تعتبر نوعا من التدخل الإلهي في هذا الحدث، كان يذهب عندئذ إلى المعبد، ويقدم أضحية، ويقيم "شاهدا" في المكان بفرض الاعتراف بالذنب، أو التكفير عنه، أو بمعنى الشكر - حسب نوع التدخل الإلهي في كل حالة - وكان يعلن بهذا عن تلك الدلالة على القدرة الإلهية التي عرفها هذا الإنسان؛ ولهذا كانت تسمية هذا الجنس الأدبي عند المصريين القدماء باسم "إعلان دلائل القدرة الإلهية".

وفي مجال النقوش الخاصة بالملوك كانت لا توجد مثل هذه الشواهد التي تشير إلى حدث بعينه، أو قصة مفردة في حياة إنسان تدخلت فيها العناية الإلهية، ونص مثل "صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطاعون" التي يعترف فيها ملك بذنب أبيه، ويأخذ على عاتقه تكفير هذا الذنب، مثل هذا النص كان من غير الممكن أن ينشأ في مصر القديمة، فالأذى كان يوجد هنا هو نقوش ملوك تتقلب فيها الصورة الأصلية للخبر عن "أفعال الملوك" إلى خبر عن عون إلهي، منحه الإله للملك، وأيضا إلى "شواهد" مكتوبة عليها صلوات لهذا الإله، وهذه النصوص كانت تستعمل المفردات نفسها التي كانت ترد

فى نقوش الخاصة من الناس، وتعبّر أيضا عن الموقف نفسه تجاه الإله، وتبين أننا هنا أمام تغيير شامل وعميق فى تاريخ العقلية المصرية فى تلك العصور، وأننا لسنا بصدد مجرد تدوين، أو ورع شعبي عام، أو عقيدة شعبية عامة<sup>(٦٣)</sup>؛ وأكثر الأمثلة تأثيرا وروعة على هذه النصوص هو - فيما يتطرق بتخبر أفعال الملوك - هذا التدوين الذى خلفه رمسيس الثانى عن معركة قادش<sup>(٦٤)</sup>، وفيما يتطرق بالصلوات - ترنيمة رمسيس الثالث إلى الإله آمون<sup>(٦٥)</sup> (ص. م. ت. رقم ١٩٦).

فمن المعروف أنه فى معركة قادش وقع رمسيس الثانى فى شرك نصبه له الحيثيون، وفى الوقت الذى كان فيه جزء من جيوشه ما يزال ساريا فى الطريق إلى المعركة والجزء الآخر كان قد لاذ بالفرار، اشتبك رمسيس الثانى مع عدد محدود من أتباعه المخلصين فى حرب دفاعية خاسرة ضدّ الحيثيين، الذين أخذوا زمام المبادرة وبدأوا بالقتال، حتى أتى رمسيس وأتباعه المدد بمحض الصدفة السعيدة متمثلا فى شكل وصول قوة خاصة كانت لها مهام أخرى، وجاءت من طرق أخرى، ووصلت هذه القوة فى الوقت المناسب، وتمكنت من فكك رمسيس الثانى ومن معه من قبضة الحيثيين. ويوجد تصوير مصمم فى شكل خريطة ومزود بنصوص طويلة يحاول أن يصف مسار هذه المعركة بكل تفاصيلها الرئيسية. وهذا التوثيق فى حد ذاته يتعدى - فيما يتعلق بالأمانة فى سرد التفاصيل - كل الأطر التقليدية لهذا الجنس الأدبي، وبجانب هذا التوثيق التاريخي أمر رمسيس الثانى بتأليف نص آخر ملحمي فى حجم لفافة كتاب كاملة (حسب الأحجام المصرية المكوفة) بشر فيه بنجاته الموفقة هذه على أنها نوع من التدخل من قبل الآلهة. ويصل النص ذروته فى شكل صلاة تضرع، يوجهها رمسيس فى تضرع شديد إلى الإله آمون طالبا منه الاستجابة. ويقول النص:

(٦٣) للاستطلاع على تجميع شامل نسبيا لهذه النصوص، انظر: المؤلف: صلوات مصرية وترانيم (سوف يتم الاقتباس منها فيما يلى تحت الاختصار ص. م. ت)، رقم ١٤٧-٢٠٠.  
(٦٤) للمزيد حول هذا الموضوع قارن الآن المؤلف (١٩٩٦)، ص ٢٧٨-٣٠١.

أناجيك وأتوجه إليك بدعائى يا أبى ، آمون،  
 عندما كنت فى معمرة الحشود التى لا علم لى بها.  
 لقد اتفقت على كل البلدان الغريبة،  
 فى الوقت الذى أنا فيه وحيد ولا أحد بجانبى.  
 ورأيت أن آمون جاضى، عندما ناديت وطلبت.  
 ومد لى يديه، وهلك فرحا مستبشرا.  
 "ناديت الرب - ورأيت أنه جاضى: هذا هو بالتّحديد النسق الذى كانت تسير عليه  
 "الشّواهد" الدعائية التى يقيمها خاصة الناس:  
 ناجيت إلهتى،

ورأيت أنها جاءتنى فى نسمة هواء علية<sup>(٦٥)</sup>.

"مجيء الإله"، هذا هو التّعبير المألوف للقرب من الإله، وهو قرب "يُحسّ" الإنسان  
 ويتجلّى له فى شكل إنقاذ معجز، ويجمده فى هيئة تحول إلى الخير. وهذا التّوازي  
 بين نقوش الخاصة من الناس من جانب ونقوش الملوك من جانب آخر ، كان بمقدورنا  
 أن نعمقه بشكل أوسع، ولكن الشّئ الذى يهمنى هنا هو أن أقر حقيقة واحدة: أنه ليس  
 هناك فرق بين سيرة حياة الشّخص المفرد التى يتخلل فيها الإله بطريقة معجزة، وبين  
 التّاريخ الكبير الذى تدور أحداثه حول ملوك ومعارك ومصائر شعوب، وأتى يتخلل فيها  
 الإله أيضا بالشكل نفسه تماما، فكل من التّاريخ البيوجرافى (الخاص بسيرة حياة  
 إنسان فرد) والتّاريخ السياسى الكبير يتحولان هنا إلى مجالات للتّدخلات الإلهية.

(٦٥) راجع: ص. ٢٠٣، ش. رقم ١٤٩ .



## II. إضفاء صفة اللاهوتية على التاريخ بمفهوم علم لاهوت للإرادة.

### التحول من الحدث الكاريزماتي إلى التاريخ الكاريزماتي

#### ١ - العلامة والمعجزة: الأحداث الكاريزماتية باعتبارها مرحلة أولى لإضفاء صفة اللاهوتية على التاريخ

في الوقت الذي يتحول فيه كل من المصير الإنساني الفردي، والتاريخ السياسي الكبير إلى مجالات للتدخلات الإلهية - كما ذكرنا أعلى - فإنه بهذا تغير هذه المجالات من تركيبها، وأريد أن أصف هذا التغير في التركيب بمصطلح "الحدث"، فالحدث هو الشيء الناتج عن التغيرات التركيبية في مجالات التاريخ التي تتدخل فيها الآلهة، ويجب أن نفرق هنا بين الحدث التاريخي والحدث الأسطوري، فالحدث التاريخي مناقض للحدث الأسطوري. والفرق الحاسم بين الاثنين يكمن في عملية "الحدث مرة واحدة" وعدم التكرار في الوقوع، فالحدث الأسطوري يمثل نموذجا أساسيا، يتكرر باستمرار في النسق المكررة المتشابه للشعائر والأعياد، فهو كالرسم المتكرر على ورق الحائط، التي تعطى النسق نفسه، والنقش نفسه باستمرار. أما الحدث التاريخي فله مكان محدد وفعلي في الزمان والمكان، ولا يمكن له أن يتكرر مرة أخرى، والحدث الأسطوري، عندما يكرر نفسه في شكل دائري مستمر، فإنه بهذا يركب ويُنمق الزمن من خلال هذا النسق اللامتناهي المتمثل في تكراره باستمرار (انظر المؤلف: ١٩٨٣)، أما الحدث التاريخي فإنه يركب الزمن أيضا، ولكن من خلال "اقتحامه" لدائرة الدوران الطبيعي للزمن، ويقسمه بهذا إلى مرحلة الـ ما قبل ومرحلة الـ ما بعد. الحدث الأسطوري "يدور" الزمن، "يخلقته"، يجعله يدور في شكل دائرة أو حلقة، أما الحدث التاريخي فإنه يخلق هذه "الحلقة" وهذا "الدور" للزمن، ويجعل الزمن يسير على خط أفقي مستقيم، ومن طبيعة الحدث الأسطوري أن يؤدي كالشعيرة، أن يذهب إليه كالصلاة، وأن "يحتفى به" كالعيد، وأن يتم إخراجه وتحقيقه على أرض الواقع، وأن "يتفعلن" أي يصبح شيئا فعليا، محققا على أرض الواقع. أما الحدث التاريخي، والذي تحقق فعلا على أرض الواقع، فهو بحاجة فقط إلى النشر، إلى التخليد، إلى تذكره، وإحياء ذكره باستمرار؛ ولهذا السبب فإن الحدث التاريخي وحده - وليس الحدث الأسطوري - هو

الذي يتحول إلى "دافع ومنشط" للذكرى، والوعى بالتاريخ، ولكتابة التاريخ.

فإضفاء صبغة اللاهوتية على التاريخ تبدأ أولاً بالحدث التاريخي، لا بالحدث الإسطوري، فاقترام الآلهة لمجال تصرف الإنسان ومعايشه لا يمكن أن يفهم على أنه استمرار في تيار التاريخ، كما هي الحال في مجال الطبيعة البيوكونية، بل يفهم على أنه انقطاع وقع في هذا التيار، على أنه عدم استمرارية أصابت هذا التيار، ومن هنا كان مجال تدخل الآلهة هو الحدث التاريخي دون غيره، وقد قام "بيرتل ألبريكتسون" في عام ١٩٦٧ بشرح هذا المبدأ، مبدأ علم لاهوت مبكر للتاريخ، في دراسته التي تحمل في عنوانها الجانبي "برنامج" هذه الفكرة: هذا العنوان هو "الأحداث التاريخية كعلامات على الإرادة الإلهية"<sup>(٦٦)</sup>، وأثبت في بحثه هذا أن صورة التاريخ في كل حضارات الشرق الأوسط، وليس فقط عند بني إسرائيل وحدهم، كان يحكمها تصور أن الآلهة يتدخلون في مجريات التاريخ، وفي مصائر حياة البشر تدخلا مسببا للأحداث؛ أي أنهم يمثلون العلة والسبب في مجريات أحداث هذا التاريخ، وقد فهم كتاب "ألبريكتسون" في المحيط الأنجلوسكسوني على أنه ضمد للفردية الأساسية التي تقول بأن إضفاء صفة اللاهوتية على التاريخ؛ أي: تدخل الآلهة في التاريخ (أو ما يُسميه هو بالتاريخ المقدس أو التاريخ بوصفه وحيا) إن هذا حكر على مفهوم التاريخ، ومفهوم اللاهوتية عند بني إسرائيل وحدهم، ولكن هناك فروق كبيرة ومهمة بين مفهوم "تدخل العناية الإلهية" (Divine Intervention) في التاريخ ومفهوم "التاريخ المقدس" (Sacred History)؛ وإذا فإنا نريد - على غير ما فعل "ألبريكتسون"<sup>(٦٧)</sup> - أن نفرق بوضوح بين ثلاثة مفاهيم واتجاهات مختلفة في هذه القضية:

(٦٦) عنوان دراسة "ألبريكتسون" هو: History and the Gods. An Essay on the Idea of

Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel.

(٦٧) هالج. ب. ألبريكتسون ١٩٦٧ مفهوم تاريخ الخلاص المسيحي (Heilsgeschichte) في الفصل الخامس في كتابه تحت عنوان "خطة العناية الإلهية في التاريخ"، وقد بين هنا ثلاثة أشياء: ١ - أنه في العهد القديم يندر نسبيا الحديث عن "خطة" خاصة بالإله "يهوه"، رب بني إسرائيل (الكلمة هنا في النص الميراثي هي "عيش" بمعنى: "خطة، قضاء الله، فونية") ٢ - أن المواضع التي يرد فيها الحديث عن "خطة" للرب في العهد القديم تعني فقط نوعا، أو طريقة للتصرف الإلهي فيه شيء من النية والتخطيط، وليس "الخطة" بمعنى أن تكون هناك "خطة واحدة للخلاص" ٣ - أن المصادر الواردة من بلاد الرافدين تتحدث أيضا بالجملة نفسها المعنى الذي يفيد "النية" من قبل الآلهة عن "خطط للآلهة"، وهنا يدور الأمر حول هذا المفهوم الذي أريد أن تحت مصطلح "علم لاهوت الإرادة"، والذي يعتبر فعلا سمة مميزة وخاصة للدين في بلاد الرافدين، ومن هنا فإن "ألبريكتسون" يريد أن يقصر مصطلح "خطة الخلاص" الإلهية الموجودة في الدين المسيحي فقط على فكرة "نهاية العالم" الموجودة في المسيحية - كما وردت في رسائل يوحنا (قارن: دانيال).

( أ ) يوجد أولاً ما يُعرف "بالحدث الكاريزماتي"، وهذا يتم إنتاجه من خلال التّدخل الإلهي فيه، وهذا التّدخل يتم في شكل اقتحام تيار الحدث، في شكل "تدخل" في تيار الحدث، وينتج عن هذا التدخل انقسام تيار الشيء الحادث إلى قسمين: قسم يمثل الخلفية العادية المألوفة غير "المسقط" للأشياء المعتادة المنتظمة والمألوفة، وقسم يمثل الواجهة "المسقط"، والمحملة بالمعاني الإضافية للاستثناءات، أو ما سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "الحدث" أو الأحداث التاريخية (Ereignisse, events). وهنا ليس ثمة فرق بين الأحداث التاريخية، والأحداث الطبيعية.

(ب) "التاريخ الكاريزماتي"، وهو تاريخ يتولد عن "عهد" يبرمه شعب ما مع إله، وفي هذه الحالة تتم قراءة "تيار الأحداث" جميعها على أنه تاريخ لهذا العهد، فما يصيب هذا الشعب من شر، أو من خير، فهو نتيجة لإخلاصه أو عدم إخلاصه أمام شريك "العهد" هذا، وهو هنا "الرب"، أو الشريك الإلهي في هذا العهد، فليست "الخطئة" هي العاصمة هنا، بل الالتزام للشخصي والذاتي لكلا طرفي العهد، ويمكن أن نشبه هذا المفهوم للتاريخ بأنه كمن يستصدر "شيكا" على المستقبل، وصرف قيمة هذا الشيك هو هذا "التاريخ" نفسه.

(ج) "الزمان والتاريخ"، حال فهمهما على أنهما يمثلان الفيض الوحيد لإرادة إلهية مخططة، يشمل كلا من الشيء المألوف العادي والشيء غير المألوف، وهنا في هذا السياق يدخل المفهوم المسيحي للتاريخ، التاريخ على أنه قصة "خلاص البشرية" (Heilsgeschichte).

فبالنسبة لعالم ما بين النهرين (بلاد الرافدين) فإن الإمكانية الأولى (أ) تعتبر من الخصائص المميزة لمفهوم التاريخ هناك. هذه الإمكانية تتمثل في تدخل الآلهة في "مجرى أحداث التاريخ" وتقسيم تيار الشيء الحادث إلى "خلفية مألوفة" وواجهة "مسقط"، تعرف "بالحدث" بشكل عام، والسر في انتشار هذا النوع من "التاريخ" في بلاد الرافدين هو وجود ما كان يعرف بممارسة "التكهن بالمستقبل" و"الرجم بالغيب"،

وهي عادة كانت منتشرة في تلك البلاد منذ أزمان بعيدة وتصلت هناك، ثم انتشرت بعد ذلك مع الخط المسماوي اتجاه الغرب وصولاً إلى آسيا الصغرى، وامتدت بعد ذلك مع الإتروديين<sup>(٦٨)</sup> إلى روما<sup>(٦٩)</sup>، والتكهن بالمستقبل يفترض تصور أن الأحداث تنبعث عن إرادة إلهية، وعن طريق التفسير على هذه الإرادة يمكن الإتيان بهذه الأحداث، أو يمكن منعها. هذا كان في بلاد الرافدين؛ حيث انتشرت هناك ثقافة التكهن بالمستقبل، والتقيض من ثقافة التكهن بالمستقبل نجده في مصر القديمة. ففي مصر القديمة كانت إرادة الآلهة مرتبطة فقط بالحفاظ على العالم وعلى انضباط إيقاعه ومساره، وهذا يعني بالتالي أن إرادة الآلهة في مصر القديمة كانت ترتبط بالشئ العادي المألوف، بالشئ الذي يتكرر، وليس بالحدث - بمفهوم الواجهة المسطقة المحملة بالمعاني ويتدخلات الآلهة، ليس بهذه الواجهة التي تمثل الاستثناء في مقابل الشئ المألوف، فمصطلح "الشئ الحادث" (بمعنى الأحداث التاريخية المفيدة للتمايز والاختلاف، بمعنى الحدث بمفهومه السابق - كاستثناء في مقابل المألوف والدأرج)، هذا المصطلح كان في مصر القديمة - على العكس من بلاد الرافدين - مصطلحاً معلوماً بالمضامين السلبية، ويفيد أكثر معنى الفوضى، عدم النظام، ومعنى عدم الفائدة في الحدث التاريخي، وأيضاً كان يفيد معنى الكارثة ووقوع المصيبة، فبدلاً من ثقافة "التكهن" التي كانت سائدة في بلاد الرافدين، والتي أتت إلى فهم "الحدث" التاريخي بالمعنى المشروح أعلاه، كان المصريون يمتلكون فن السحر، بمعنى آخر: أنهم كانوا يمتلكون في هذا الفن الشعائر والطقوس التي منحهم الخالق إياها لكي يصنعوا بها ضربة الأحداث التاريخية - كما تقول تعاليم الكاهن "ميريكار" بالحرف الواحد (قارن: ب، ١٣٦ - ٢٧، وانظر أيضاً المؤلف ١٩٨٩، ص ٧٧ وما بعدها)، فمصر على العكس تماماً من بلاد الرافدين في هذا المجال من الفهم للحدث التاريخي، وإن جاز لنا أن نجمل هذا الفرق بين الحضارتين في هذا المجال في جملة مختصرة - وإن كانت هذه الجملة بلا شك لا يمكن أن تعبّر عن كل هذا التداخل، وكل هذه الكثافة التي يحتويها

(٦٨) الإتروديون هم سكان المنطقة الإيطالية القديمة المعروفة باسم "إتروريا". (المترجم)

(٦٩) راجع. عرافة المستقبل في بلاد ما بين النهرين، "ج. بوتيرود - J. Bottéro" ١٩٧٤.

هذا التنوع التاريخي الكبير - فإنه يمكننا أن نقول إن: مصر "تسمطق" القاعدة، "تسمطق" المؤلف المعتاد من التاريخ، أما بلاد الرافدين فإنها على العكس من ذلك "تسمطق" الاستثناء، "تسمطق" غير المؤلف وغير المعتاد، "تسمطق" الحدث التاريخي، كما فهمناه من قبل: أي: "تسمطق" الواجهة الأمامية التي تعرف باسم "الحدث".

غير أنه في المملكة الجديدة في مصر قد تكون وانتشر نوع من "لاهوت الإرادة" على نحو ما كان موجودا في بلاد الرافدين، وقد أدى "لاهوت الإرادة" في مصر أيضا إلى نوع من "لاهوتية التاريخ"، أو إضفاء صفة اللاهوتية على التاريخ<sup>(٧٠)</sup>، تماما كما كانت الحال في بلاد الرافدين، فالشيء الحادث لم يعد يُنظر إليه هنا على أنه اقتحام للفوضى لمسار الأشياء، والذي ينبغي التصدي له، ومواجهته بمعاونة الشعائر والطقوس - كما كانت الحال من ذي قبل - بل أصبح يُفهم الآن على أنه تدخل من قبل الآلهة في تيار الشيء الحادث<sup>(٧١)</sup> (بالمعنى نفسه الوارد في النقطة أ) وأيضا على أنه فيض وانبعثات لإرادة الخلق الإلهية، التي لا تخلق الزمن وحده، بل تخلق أيضا ما يحدث داخل هذا الزمن - تماما بتصوّر وجود علم لاهوت صريح نفسه على المستوى العالي منه؛ وإذا نظرنا في إحدى الترانيم المصرية القديمة: حيث يخاطب المصلّي الإله: "إِنَّ إِرَادَتَكَ وَقَدْرَتَكَ"<sup>(٧٢)</sup> هي كلّ حادث وموجود<sup>(٧٣)</sup>.

إن مجموع الأشياء الحادثة هذه، والذي يتم تصوّرها على أنها نابعة من إرادة إلهية مخططة (بمفهوم التصوّر الوارد في النقطة ج) ينقسم بدوره إلى أحداث ووقائع طيبة أو خبيثة، على حسب ما إذا كانت هذه الأحداث نابعة من قبيل الرحمة الإلهية

(٧٠) تمت بوصف هذه العملية في: المؤلف ١٩٨٩ . قانون أيضا المؤلف: ١٩٧٥ . ص ٤٩-٦٩ .

(٧١) الكلمة بالمصرية القديمة هي: "كا - Ka"، وال"كا" هي - حسب التصوّر المصري القديم - القدرة الكامنة في داخل الإنسان التي تمتحه البقاء على الحياة، وتظهر في التصاویر المصرية على شكل ذراعين ممدودتين. وال"كا" تحمل في داخلها تصوّر الألوهية، ويتمّ تصويرها في كثير من الأحيان على أنها شيء مستقل عن الإنسان، وعند الموت يتحد الميت مع ال"كا" الخاصة به. (المترجم)

(٧٢) صلاة في المقبرة الطيبية، رقم ١٧ . ص ١٨ - ٢٢ لمزيد من الاستشهادات الأخرى من هذا النوع، انظر. المؤلف ١٩٧٥ . ص ٦١-٦٩ .

(بالمصرية القديمة: حزفت) أو من قبيل الغضب الإلهي (بعو). غير أن الرحمة والغضب هنا ليسا متروكين للتسلط المطلق للآلهة، ولأما ما كان هناك معنى لوجود الذنب في جانب الإنسان، ولما كان هناك ذنب عند الإنسان مطلقاً، بل الأكثر من هذا أن مصطلح الذنب يفترض وجود نوع من الحق والقانون، يقوم الإنسان بانتهاكهما، والتعدي عليهما، ويستحق من خلال هذا غضب الإله عليه. وفي النقطة الأخيرة من هذا الفصل نريد أن نعالج هذا القضية بشيء من التفصيل.

## ٢ - التاريخ الكاريزماتي بوصفه مرحلة ثانية من مراحل لاهوتية التاريخ

نكون قد وصلنا مرحلة ثانية من مراحل تصوير التاريخ، عندما يتم تناول الماضي بشكل منتظم من منظور قضية الذنب؛ أي عندما تنشأ "أعمال تاريخية" بالمعنى الحقيقي للكلمة تحكم على عهد الحكم السابقة طبقاً لمعيار حسن سلوك الملك الحاكم، ومدى راحة، ورخاء الرعية.

وهنا أيضاً نجد مرة ثانية أن الحيثيين كانوا هم السباقين في هذا المضمار، فهم أول من عرف هذا المبدأ. ومن النصوص التي تستوقفنا هنا، ذلك النص المعروف "بتقريط تيليبيشوش"<sup>(٧٢)</sup>، وقد نشأ هذا النص في حوالي سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد تقريباً، وفيه يمدّد أحد ملوك الحيثيين، وهو "تيليبيشوش"، لمرسوم ملكي بتقديم نظرة تاريخية تستعرض أعماق الماضي وتشمل فترات حكم سبعة من ملوك الحيثيين قبله: ثلاثة منهم طيبون، وهم "لابارناش" و"هاتوشيل الأول" و"مورشيليش الأول"، وهؤلاء الثلاثة كان يتميز عصرهم بالاتحاد والنجاح في المملكة، ثم أربعة ملوك كانوا سيئين، وكانت ينتشر في عهدهم الغدر والقتل والهزيمة، وكانت هذه الأشياء تتناوب على المملكة، وفي هذا "التقريط" يبرّر "تيليبيشوش" اغتصابه للعرش بوصفه "تحولاً" لما هو أحسن، و"عودة" إلى عصر "الخلاص" الذي كانت تشهده المملكة في عهد الملوك المؤسسين، ولتحقيق هذه

(٧٢) "تيليبيشوش - Telepinus": هو أحد ملوك الحيثيين، وقد حكم المملكة في مرحلة شهدت انتقالاً سريعاً للسلطة، مرحلة عدم استقرار، وحاول أن يقوّي دعائم المملكة في عهده، ولكنه لم يحالفه النجاح، وقد حكم في فترة ١٥٠٠ ق.م. تقريباً. (الترجم)

الغاية، فهو يحتاج الآن إلى قطعة مزبوجة من الماضي: جزء من الماضي يحتاجه لكي ينفصل عنه ويوليه ظهره، وجزء آخر يحتاجه لكي يلجأ إليه ويكون حجة له. في هذا السياق التعليلي التبريري يظهر الارتباط بين الذنب والذكورى بهذه الطريقة نفسها المزبوجة، فهو يظهر: مرة على أنه ذنب المغتصب الذي يجب عليه أن يُبرر نفسه ويبرر خطوة اغتصابه للعرش، ومرة أخرى على أنه ذنب السابقين، والذي (أي: الذنب) ينبغي الآن أن يُقدم تبريرا لخطوته المشككة تلك<sup>(٧٤)</sup>، ولكن في كلتا الحالتين يتعلّق الموضوع بذنب ليس مبررا من الناحية اللاهوتية، فقضية كون أن الملوك الأربعة الأشرار قد عصوا أوامر الآلهة تبقى هنا مفتوحة وغير واضحة، وهي مذكورة فقط ضمنيا، شأنها في هذا شأن القضية الأخرى الخاصة بمسألة عما إذا كان اغتصاب العرش بدوره قد تمّ ضدّ إرادة الآلهة، فنحن بهذا النصّ المبكر لازلنا نقف على مرحلة تاريخية تسبق بشكل واضح "لاهوتية التاريخ"، كما كان هذا مميزا للعصر البرونزي المتأخر.

إن أقدم نصّ نجد فيه معالجة للماضي من منظور الذنب وبمفهوم لاهوتي، هو "مجموع التواريخ" المعروف باسم تواريخ فيدندر<sup>(٧٥)</sup> (Weidnersche Chronik)، التي تعود إلى العهد البابلي الحديث، ففي هذه "التواريخ" التي تسبر أغوار الماضي يتمّ تحليل نجاح الملوك في حكمهم بمدى سلوكهم وتصرفهم اتجاه "معبد إسميلا"، معبد

(٧٤) ويدخل في هذا السياق أيضا النصّ المعروف بـ"تقريظ هاتوشيل"، وهو نصّ أحدث من هذا النصّ الذي معنا هنا بقرابة ثلاثمائة سنة، فالملك "هاتوشيل" هو أيضا كان غاصبا للعرش، ويبرر هو الآخر خطوته هذه بذنب الملك الذي سبقه، ولكن "هاتوشيل" لا يفوض في أعماق التاريخ - كما يفعل "تيليبينوش" - بل يبدأ بطفولته هو ويمرّسه وباختياره وإنقاذه عن طريق الإلهة "مشتار". فبالمقارنة مع هذا النصّ نرى هنا أن "تأليه التاريخ" عند الميشيين، أن إضفاء صفة "اللاهوتية" على التاريخ عندهم، قد أخذ اتجاها متزايدا ومكثفا عندهم بمرور الوقت، وفتح آفاقا ونسقا جديدة للتفسير. وقد رأى بعض محققي العهد القديم في المصادر التي نتت منها صياغة وتصوير عصر الملك "داود" - كما هي موجودة في سفر "سموئيل" - رأيا في هذه المصادر نوعا من مثل هذا "التقريظ" الذي قاله الملك "داود" - على غرار ما هو موجود عند الحيثيين، وهذه الفكرة في حدّ ذاتها فكرة مثيرة جدّا، وذات جوانب متعددة. للمزيد حول هذه المسألة، قارن: "H. A. Hoffner - أ. هوفنر".

(٧٥) "تاريخ فيدندر" نسبة إلى "إ. فيدندر - E. Weidner" أحد علماء الدراسات الشرقيّة القديمة الألمان، بصفة خاصة الحضارة البابليّة والآشوريّة. وقد جمع هذه التواريخ في موسوعة تعرف باسم "تواريخ فيدندر". (المترجم)

الإله "مريوك" في بابل<sup>(٧٦)</sup>، وفي حالات مختلفة يتمّ تعليل انتقال الحكم من أسرة حاكمة إلى أسرة أخرى بـ"تدب اقتطفه حكام الأسرة الأولى". كما أن سقوط مملكة "أور" يتمّ ربطه أيضا بمعاص اقتطفها الملك "شولجيس" (راجع: فيلكه ١٩٨٨، ص ١٢٢). إن فكرة "الذنب" تعطى الماضى معنى، وتجلب "النتيجة" و"العاقبة" فى سلسلة تتابع الملوك ومدد حكمهم. إن الشئ الذى تجعله هذه الفكرة ظاهرا، "مريئا"، الشئ الذى تشرحه، هو إبراز "الانقطاع والتوقف" فى تيار التاريخ، إبراز التغير والتحول. عندئذ، وفى هذه الصورة، يصبح الماضى ذا معنى، ويصبح جديرا بالتذكّر، وموجها صوب المستقبل.

ومن النصوص المصرية القديمة التى توضع فى هذا السياق أيضا النص المعروف باسم "التاريخ الديموطيقى"<sup>(٧٧)</sup>، وهو نص نشأ فى عصر متأخر جداً (القرن الثالث قبل الميلاد)، ويقدم تقييماً - فى شكل نبوءات تطبيقية على النص - لمدة حكم تسعة من الملوك من الأسرة الثامنة والعشرين حتى الأسرة الثلاثين. ويستند هذا التقييم إلى مدى درجة ورع وتقوى هؤلاء الملوك ومدى إخلاصهم وولائهم للقانون، ويعكس هذا النص عدم نجاح حكمهم "بكفرهم بالآلهة"<sup>(٧٨)</sup>، وقد كان من عادة الصينيين القدماء أنه

(٧٦) راجع "أ. ك. جرايزون - A. K. Grayson"، ١٩٧٠، رقم ١٩. بيدوان "ى. ف. زيتسر - J. V. Seters"، لم ينتب بالمرة فى أبحاث حول هذه النقطة إلى التشابهات والتوازيات التى لا يمكن أن تغطئها عين بين هذه النصوص الميثية وبين "سفر التثنية" التاريخي؛ لذلك فإن "زيتسر" عالج هذا النص معالجة هامشية على صفحة ٥٨.

#### Demotische Chronik (٧٧)

(٧٨) راجع "جونسون - Johnson"، ١٩٧٤ أيضا المؤلف نفسه: "هل التاريخ الديموطيقى نص معاد للإغريق؟" فالمعد النذكارى لـ "ليدكين - Lueddeken"، ص ١٠٧-١٢٤. وقد نوّه "إ. ماير - E. Meyer" ١٩١٥ إلى التقارب والتشابه بين هذا النص وبين صورة التاريخ المرسومة فى سفر التثنية عند بني إسرائيل. ويتحدث "إ. ماير" هنا عن "أخلاق الدين" (أي: إلياس الدين لباس الأخلاق)، وهي حركة اعتبرها "إ. ماير" أنها أخذت فى الانتشار فى أواسط القرن الأول قبل الميلاد فى كل أرجاء عالم حضارات الشرق الأوسط آنذاك. قارن: "إ. أوتو - E. Otto"، "مصر القديمة. طريق مملكة الفراعنة"، ص ٢٤٩؛ حيث يقول: "إن تصوّر التزام الملك بالقيم الأخلاقية حلّ فى ذلك الوقت محلّ تصوّر أن الملك هو صاحب السطوة، وحامل زمام القوة، وتوفير أو إخفاق الملك فى حكمه كان يتمّ تفسيره على أنه علامة أو رمز: إما لامتناعه لإرادة الآلهة أو لارتكابه المعاصى والبدع عن الآلهة. وإذا كانت النظرة المصرية الكلاسيكية كانت تقيم نجاح الفرعون فى الحكم على أنه نتيجة طبيعية لجوهره الإلهي، فإن الإنسان المصري العادى فى العصر المتأخر كان يرى فى عدم توفيق الملوك فى حكمهم دليلا على كفرهم.



عندما تأتي أسيرة جديدة إلى الحكم بعد أسيرة سابقة عليها أن الأسيرة الجديدة كان يجب عليها أن تكتب تاريخ الأسيرة السابقة : لكي تبرر بهذا شرعيتها، وهذا التصوير التاريخي للأسيرة السابقة كان يبرز بوضوح كيف أن حكام تلك الأسيرة كانوا يملكون في بداية الأمر حق الوكالة عن السماء، وكيف أنهم كانوا يحكمون باسم السماء في بداية الأمر، وكانوا يوفون هذا الاسم قدره، وكيف أنهم بعد ذلك - فيما تلى من الزمن - قد أهملوا هذا الحق، وأضاعوه من أيديهم بصورة متزايدة، حتى أضحي الأمر وكأن لا مفاص من التغيير، ولا مفر من أن تأتي أسيرة جديدة تتولى زمام الأمور، أسيرة جديدة يكون حق الوكالة وحق الحكم باسم السماء قد انتقل إليها. وهذا ما كانت تفعله الأسيرة الجديدة عند توليها مهام الحكم، وعند كتابة تاريخ الأسيرة السابقة عليها. وهنا أيضا نجد كذلك أن النسيان يتم تناوله تحت مظلة "الذنب"، وبمفهومه، فالعنى الكامن في الأحداث الماضية، وبصفة خاصة العلاقة بين الماضي والحاضر، يُقاسان هنا بالمعيار الأخلاقي الذي يُمثله الالتزام بحق الوكالة عن السماء في الحكم.

وسفر التثنية عند بني إسرائيل، وهو عمل تاريخي في المقام الأول، جعل من قضية التزام الحكام بقوانين الشريعة مبدأ راسدا، ففي هذا السفر أيضا يدور الأمر حول نوع من تاريخ الوقوع في ذنب، لكن هذا التاريخ لا يكتب هنا من أجل خلق شرعية لأسيرة حاكمة جديدة، عادت مرة أخرى إلى الالتزام بقوانين الشريعة؛ ولهذا حلت عليها رحمة الرب وبركته من جديد، وإنما يكتب هذا التاريخ هنا لبيان وإيضاح أن كوارث ونواب الزمن الحاضر يجب فهمها أيضا على أنها من تدبير الرب يهوه، رب بني إسرائيل، وأنه بالتالي يجب تحملها والصبر عليها من هذا المنظور (قارن: ج. ف. راد ١٩٥٨) فمسلسلة تتابع الأحداث تنتظم الآن من منطلق معيار الذنب في شكل تاريخ يسير في اتجاه الكارثة في حتمية لا يمكن ردها، فالتاريخ، كما هو مروي في سفر الملوك في العهد القديم يولد من الذنب. والذنب يولد بدوره من الشريعة ومن عدم الالتزام بها، فالشريعة - كما هي مقننة في التوراة - هي إرادة الرب التي نزلت عن طريق الوحي، والتي انقطع بها كل وحي، وهي إرادة يجعل ظهورها وتجليها كل ألوان فن الكهانة، وكل فنون تفويل الإشارات لا فائدة منها ولا ضرورة لها.

وكما أن البلاء بوباء "الطاعون" الذي حلّ بالحيثيين، والذي دام عشرين سنة، قد دفع ملكهم "مورشيليش الثاني" إلى البحث في المصادر والأصول التاريخية، وإلى محاسبة نفسه ومساءلتها عن أعماله وأعمال أبيه عن طريق العودة إلى الماضي البعيد، ومعرفة أغواره، فكَذلك أيضاً كانت الحال عند بنى إسرائيل : إذ إن الكارثة التي حلت بشعب إسرائيل بسقوط المملكة الشمالية على يد الآشوريين في العام ٧٢٢ قبل الميلاد، وبسقوط المملكة الجنوبية على يد البابليين في العام ٥٨٦ قبل الميلاد، وما تلا هذا السقوط من سبى إلى بابل، هذه الكارثة التي حلت بشعب إسرائيل قد أطلقت العنان لعملية "تذكّر" شاملة، أدت إلى وضع جميع الأحداث التاريخية، التي مرّ بها هذا الشعب، رجوعاً إلى الوراء حتّى حدث "الخروج" من مصر، بل وذهاباً إلى بداية الخليقة، وضعها في إطار قضية "العهد" (الذي قطعه هذا الشعب مع "الرّب") والوفاء بهذا العهد، و"الشريعة" والامتثال لأوامر الشريعة، والذنب والمسئولية، وفهم جميع هذه الأحداث من هذا المنظور، وربطها بهذه المعاني، فقول إنسان في الخليقة (آدم) قد أذنب عن طريق تعديه حدود شيء محرم، وهذا الذنب الأول في تاريخ الخليقة هو الذي حرك عجلة التاريخ؛ لأنّ الجنة تسود فيها "مرحلة ما قبل التاريخ" (٧٩).

فالتاريخ "الكاريزماتى" هو تاريخ الرّب يهوه، ربّ بنى إسرائيل، وشعبه، و"العهد" الذي تمّ إبرامه بين هذين الاثنين هو الذي أسّس لهذا التاريخ. وانطلاقاً من هذا "العهد" أصبح هذا التاريخ، بوصفه تاريخاً مشتركاً بين "الرّب" وشعبه، ممكن تذكّره، وممكن روايته، ويمكن الاستشهاد به، وفي كلّ مرّة يرد فيها ذكر "العهد" وذكر "إبرامه"

(٧٩) انظر في هذا السند أيضاً التعليل الرائع الذي قام به الدكتور محمد شعور حول هذه النقطة، وإن كان بمنظور مختلف، وهذا في كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامى. فقه المرأة (الوصية - الإرث - الغرامة - التعديّة - القباس) سلسلة دراسات إسلامية معاصرة (٤) الأمانى للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، طبعة أولى ٢٠٠٠، ص ٤٢، تحت نقطة الكينونة والسيروية والصيرورة في المجتمعات الإنسانية، مجتمعات الكائن العاقل: "المجتمعات الإنسانية مجتمعات عاقلة تربط أفرادها علاقات واعية، وبالتالي فإنّ هذه المجتمعات تعي الزمن، فالكينونة في هذه المجتمعات هي الإنسان ذاته، والسيروية فيها هي التاريخ، والصيرورة هي التطور، ومن هنا نقول إنّ نقطة البداية في المحاور الثلاثة في حقل الوجود الإنسانى هي آدم أبو الإنسان وأبو التاريخ، به بدأ التاريخ الإنسانى، وبه بدأت الكينونة والسيروية والصيرورة وعلاقات واحدها مع الأخرى (ص ٤٢) . (المترجم)

وذكر "تجديده" في النص المقدس، تُجمل قصة "العهد" من جديد. هذا نراء مثلاً في المواضع التالية من النص المقدس: "يشوع"، الإصحاح ٢٤ ، الآيات من ٢-١٣ ، سفر "التثنية"، الإصحاح ١-٦ ، و ٢-١٧ (و ١٨-٢٩) وأيضا السفر نفسه الإصحاح ٢٩ ، الآيات ١-٧ ، وكتاب "تحميا" الإصحاح ٩ ومواضع أخرى كثيرة من النص المقدس، قام عالم اللاهوت "بالنسر" بجمعها ويحثها باستفاضة (راجع: "بالنسر" ١٩٦٤ ص ٢٠-٧٢) <sup>(٨٠)</sup> ، وهذا "التاريخ" له (على العكس من تاريخ الخلاص" الموجود في المسيحية) بداية ونهاية، فهو يبدأ في اللحظة التي يتولى فيها "الرب" يهوه ، رب بني إسرائيل - بوصفه شخصاً تاريخياً - دوره كشريك في "العهد"، وينتهي في اللحظة التي ينتهي فيها دور "يهوه" كمُدبر ومقدّر لمسار الأحداث عن طريق تدخله فيها بشكل مباشر، وكتاب "إستير" هو النص القانوني الوحيد في العهد القديم الذي يحكي أحداثاً تاريخية وقعت بعد نهاية "التاريخ الكاريزماتي"، الذي كتبه الأنبياء، وفيما عدا هذا فإن الإنجيل العبراني يعتبر "تقنياً" وتبنيًا لهذا التاريخ الذي بدأ بـ"موسى"، وانتهى بعهد الأرتاكسيريكسيين<sup>(٨١)</sup>، كما قال المؤرخ اليهودي "يوسيفوس فيلافيوس" <sup>(٨١)</sup>.

والثلاوة المنتظمة لنص "العهد" - كما جرت عليه العادة في حضارات العالم القديم - كان الهدف منها الحفاظ على ذكرى هذا "العهد" من النسيان: سواء كان المقصود "بالعهد" هنا "عهد" الرب مع بني إسرائيل، أم حتى "العهود" والعقود الدنيوية، فحتى "العهود" الدنيوية التي كانت تقطعها الدول مع بعضها البعض، كانت

(٨٠) يمكن للقارئ مراجعة كل هذه الآيات في المواضع المذكورة في العهد القديم. (المترجم)

(٨١) راجع ، على سبيل المثال - رسالة "فيلافيوس" المضمونة: "الرّد على حجج الأبيونيّين" (Contra Apionem) ، راجع أيضا الاقتباس الذي أوردهنا على (في بداية هذا الفصل) من "فيلافيوس"، حول هذا المذهب لتاريخ. قارن على الخصوص: ئى. بيروشالم - Y. H. Yerushalmi ١٩٨٢ (المؤلف). الأبيونيّون هم طائفة من طوائف اليهود، كانوا يؤمنون - مثل الإسفيين (Essner) - بالترابط والاتصال الفكري والحضاري بين اليهودية والمسيحية، وكانوا يقولون بأن المسيحية ما هي إلا امتداد لليهودية؛ فقد كان المسيح نفسه يهودياً إنسياً، وكان أحد كبار التلاميذ الأوائل مثل "بولس" يهودياً؛ ولهذا اعتبروا أن المسيحية ما هي إلا جزء من اليهودية. للمزيد حول هذا الترابط بين النيتين، قارن ما أورده الدكتور حسن حنفي في كتابه: مقدمة في علم الاستغراب، طبعة بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٢٩ وما بعدها. (المترجم)

تستلزم التلاوة المنتظمة أمام شريك أو صاحب العهد، وهذا للحفاظ عليها من النسيان (قارن: بالتسر ١٩٦٤، ص ٩١ وما بعدها، وكانك ١٩٧٨)، واستنادا إلى هذه العادة فقد نصّ "سفر التثنية" على ضرورة تلاوة "الشريعة"، كما هي مضمّنة في التوراة، تلاوة علنية مرة كل سبع سنين<sup>(٨٢)</sup>، وكان "عزرا"، الكاهن والعالم بأسرار شريعة "موسى"، يقرأ أمام جميع بني إسرائيل طوال أيام عيد "المظال"، من اليوم الأول إلى اليوم الأخير، نصّ "الشريعة" المقدّس من التوراة، حتّى أن بني إسرائيل كانوا يبيعون عند "تذكّرهم" كلام الشريعة<sup>(٨٣)</sup>، وقد نشأت من هذا أيضا عادة تلاوة التوراة في البيع ودور العبادة اليهودية، والتي تُتلى فيها التوراة كلّها مرة كل سنة، وكلّ هذه التلاوة تخدم هدفا واحدا - كما قلنا - هو: الحفاظ على ذكرى العهد، وذكرى "الشريعة" من النسيان، وجزء من هذه الذكرى الطقوسية يتمكّل في تلخيص التاريخ المشترك بين شعب إسرائيل وربه: أفعال الرحمة التي من بها "الرّب" على شعبه من جانب والمعاصي التي ارتكبتها "الشعب" من جانب آخر، فانفق هذا التاريخ لم يعد هنا هو أفق "الحدث" - كما شرحناه من قبل - ليس هو أفق تدخل الآلهة في التاريخ، وإنما هو أفق التاريخ "الكاريزماتي"، "التاريخ المقدّس" (sacred history)، وفي أحد مخطوطات فرقة "قمران" اليهودية، وهي المخطوطة المعروفة باسم "لغة الفرقة"، حُفّلت لنا شعائر وطقوس طائفة دينية من عصر ظهور المسيح، أغلب الظنّ أنّها ليست ببعيدة عن الشعائر والطقوس المتبعة في الديانة اليهودية والديانة المسيحية، وكما أشار "بالتسر" في أبحاثه المتعددة، فإنّ كلّ هذه الطقوس والشعائر هي في حدّ ذاتها الطقوس والشعائر نفسها المتبعة في تجديد "العهد"، فالكهنة والقساوسة يقومون هنا بتلخيص "التاريخ الروحاني المقدّس"، كما تعرفه المسيحية؛ لأنّ القساوسة والكهنة يعمدون دائما إلى دلائل عدل الإله الكامنة

(٨٢) انظر "سفر التثنية"، إصحاح ١٢؛ حيث يدور الحديث حول أنّ "موسى" كتب "الشريعة" وأعطاهم لكهنة بنلاو وسائر شيوخ بني إسرائيل - وقال لهم: في نهاية السبع سنين، في ميعاد سنة الإعفاء من الديون، في عيد المظال، حينما يأتي جميع بني إسرائيل ليروا وجه الربّ؛ إليهم، في الموضع الذي يختاره، تقرأ هذه الشريعة على مسامعهم جميعا" (التثنية ٩، ١٢). للمزيد حول هذا الأمر طالع السفر المذكور في الكتاب المقدّس. (المترجم)

(٨٣) قارن كتاب "تحميا" في العهد القديم، إصحاح ٨ من ١ إلى ١٢.

فى أفعال قدرته وببشرون بوفائه المبطن بالرحمة تجاه بنى إسرائيل. أما اللاويون فإنهم يعمدون إلى معاصى وأخطاء بنى إسرائيل وكلّ ذنوبهم وكلّ آثامهم وخماليهم فى ظلّ سيادة "ببليال" عليهم، وفى نهاية هذا التلخيص للتاريخ يتمّ بعدئذ إبرام "العهد" من جديد (قارن: بالتسر ١٩٦٤ من ص ١٧١ إلى ١٧٣).

### ٣ - حول أصل الذنب ومنشأه

إنّ الفرضية التى نتبناها فى هذا الفصل هى: أنّ تذكر التاريخ بالشكل الذى نشأ به فى حضارات الشرق القديم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصور الذنب، والشعور بالذنب التى تتصل بنقض الإيمان، وعدم الوفاء بالعهد، فالتاريخ يكتسب قدسية خاصة مستمدة من القدسية الخاصة للإيمان فى تلك الحضارات: وهى تلك القدسية التى تجعل أمر تذكر التاريخ فرضاً واجباً.

ولكن ما هو سرّ هذه القدسية الخاصة التى تتمتع بها الإيمان والعهد فى تلك الحضارات؟ السرّ يكمن فى أنّ تلك الإيمان والعهد فى حضارات الشرق القديمة كانت تُعقد عند الآلهة، وكانت تُقسم باسمها، وهذا هو السبب فى أنّ هذه الإيمان والعهد كانت سارية دون قيد أو شرط، وكانت ملزمة لأصحابها إلزاماً لا يمكن الإخلال به، وكانت الآلهة فى تلك الحضارات توظف للحفاظ على هذه الإيمان والعهد والسهر على الالتزام بها. وعندما تتدخل الآلهة فى حالة نقض "عهد" أو فى حالة الحنث فى يمين بفرض إيقاع العقاب بمن ارتكب هذا الإثم، فهى إنّما تتدخل فى سياقات، يتمّ إقامتها فيها بشكل ظاهر ومقصود من قبل البشر، فالآلهة عندئذ يتمّ إدخالها فى التاريخ إدخالاً، وهذا بفعل البشر. وهذا هو الجانب الآخر لتدخل الآلهة فى التاريخ.

وهنا يظهر لنا بوضوح أنّ عملية تأليه التاريخ، أو إضفاء صفة "اللاموتية" على التاريخ - عن طريق إقام الآلهة فى التاريخ - أنّ هذه العملية التى كانت آخذة فى الانتشار فى كلّ ربوع بلاد الشرق الأوسط وحوض البحر المتوسط منذ النصف الثانى من الألفية الثانية قبل الميلاد، كانت تتصل اتصالاً وثيقاً بالنشاط الدبلوماسى الذى شهدته تلك الحقبة الزمنية، فقد حدث آنذاك أن ارتبطت كلّ دول العالم، صغيرها وكبيرها، بعلاقات متبادلة فيما بينها كانت تنمو باطراد، وكان جزء كبير من هذه

العلاقات قد تمّ تنظيمه وتقنيته في شكل معاهدات، وتبدأ هذه المعاهدات، أو الاتفاقيات المبرمة بين تلك الشعوب آنذاك "بالسدّ الحدودي"، الذي كان يفصل بين مدينتي "أوما" و"لاجاش" من مدن العراق القديمة، والذي سبق أن ذكرناه من قبل، وفي غضون ألف سنة من الزّمان كانت هذه المعاهدات قد اتّسعت حتّى أصبحت تمثّل شبكة من العلاقات المتبادلة شملت كلّ أرجاء المعمورة آنذاك، وكان لابدّ لكلّ هذه المعاهدات أن يتمّ إبرامها في ظلّ القسم عليها، ومن أجل القسم عليها كان لابدّ أيضا من إقحام الآلهة وتعيينها في وظيفة "القوى العارسة" على هذه الأيمان، والحامية لها (قارن: هاينغليد ١٩٧٦ ، وانظر أيضا: تدمر ١٩٨٢)، فعالم الآلهة كان يقوم آنذاك بدور مؤسّسة القانون الدّولي بالنّسبة للعالم في تلك القرون، وكانت وظيفة هذه المؤسّسة "الدّولية" هي مراقبة احترام المواثيق، والمعاهدات المبرمة، والمحافظة عليها، وكان يكمن وراء هذا كلّهُ فنّ دبلوماسيّ رفيع له جانب دينيّ لاهوتيّ أيضا، يتمثّل في تدخّل الآلهة، وطبقا لهذا، فقد كان من الضّروريّ أن تتوافق عوالم الآلهة الخاصّة بالدّول المشتركة في المعاهدات مع بعضها البعض، وكان من الضّروريّ أيضا أن تتفاهم هذه العوالم المختلفة مع بعضها البعض، وأن يُمكن ترجمتها إلى بعضها البعض، فأيّ نوع من أنواع عدم التّسامح الدّينيّ، يمنع على الآلهة الأخرى حقّ وجودها، لم يكن في مثل هذا السّياق أمرا متخيلا بالمرّة.

والآن، ويقدّر ما يكون النّشاط السّياسيّ الخارجيّ للدّول المشاركة في المعاهدات خاضعا للنّظام الدبلوماسيّ للعلاقات المتبادلة بين الدّول بعضها البعض، يتمّ أيضا - وبالقدر نفسه - إقحام الآلهة في التّاريخ كضرورة لازمة لهذا، وفي داخل هذا النّظام يكون الحاكم الذي يراعى ضميره أكثر من غيره في احترام المعاهدات والمواثيق، هو صاحب الحقّ، بينما يكون الحاكم الذي ينقضّ "العهد" والمواثيق هو الذي لا يكون على حقّ، فنقضّ المعاهدات، وكسر المواثيق يعتبران - بهذا المعنى - بمثابة "النّمّوذج الأصليّ" للعصية.

ومن هذه الرّؤية يُصبح بالنّسبة لنا مفهوما الآن إلى أيّ مدى أصبح مثل هذا "التّأليه" للتّاريخ أمرا دراميّاً، وبنيّ قدر أخذ "تأليه" التّاريخ شكلا "تصعيديّاً"، لم يشهد مثيلا من قبل، وهذا عندما اصطلح شعب من الشعوب - هو شعب بني إسرائيل -

بفكرة، مؤداهما: أن يجعل من ربه، إلهه، ليس فقط مجرد حارس أو راع لعهد أو اتفاق سياسي - كما كانت الحال عند بقية شعوب العالم الأخرى - بل أن يعقد مع هذا الرب نفسه عهدا كهذا؛ بحيث يصبح الرب شريكا في هذا العهد، هكذا كما لو كان هذا الرب هو ملك مصر أو ملك آشور الأعظم<sup>(٨٤)</sup>. وقد أدت هذه الخطوة إلى خلق أمرين جديدين، لم يكونا مألوفين من قبل، هما: الرب بوصفه سيّد أو صاحب التاريخ، والشعب بوصفه فاعلا لهذا التاريخ، ومثل هذا العهد أو العقد (بين الرب وشعبه) لا يمكن إبرامه لمدة زمنية محددة: إذ من الواضح هنا أن الأفق الزمني المأخوذ في الاعتبار، والذي يتطلبه هذا العهد لسريانه، يمتد من زمن أزلي قديم، وينتهي مع نهاية الزمن<sup>(٨٥)</sup>. وفي إطار هذه التركيبة الثيوقراطية الفريدة يدخل هنا مفهوم التاريخ بمعنى تاريخ الخلاص: أي: التاريخ على أنه من صنع إرادة الإله، وعلى أنه من أفعال الإله منذ بداية الخليقة وحتى نهاية الزمان - كما هي الحال مع مفهوم التاريخ في المسيحية، فالعدل بوصفه آلية رابطة في المجتمع يتحول هنا ويصبح المقصود منه هو عدل الإله أو الرب<sup>(٨٦)</sup>.

فمفهوم التاريخ وتفسيره في حضارة بلاد الرافدين هو أيضا نوع من البحث في العدل الإلهي، شأنه في هذا شأن التفسير الإنجيلي للتاريخ، غير أن مفهوم التاريخ في بلاد الرافدين منصب وقائم أساسا على الحدث، فدخلوا الآلهة إلى هذا التاريخ

(٨٤) لقد أثبت كل من ج. إ. ميندينهال - G. E. Mendenhall و د. ج. مكارث - D. J. MacCarthy و بالترس - Baltzer أن لاهوتية العهد عند بني إسرائيل تعود في أصل نشأتها إلى الممارسة الدبلوماسية الخاصة بالمهود والمعاهدات، والتي كانت سائدة في عالم دول وحضارات الشرق الأوسط القديمة.

(٨٥) يصادفنا هذا النوع من المعاهدات في القانون المام للدولة الحيثية؛ حيث كانت تعقد معاهدات الدولة المتكافئة مع الدول الأخرى لمدة أبدية أزلية. قارن: كوروشيك - Korosec؛ نصوص معاهدات الدولة الحيثية، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٨٦) قارن: ف. كراتشوفيك - Krasovec 1988. التمييز العبري لكلمة أفعال الخير التي تنسب إلى الرب - حسب مفهوم تاريخ الخلاص في المسيحية - يعني حرفياً عدالات الرب أو دلائل هذا العدل. والكلمة بالعبرية هي: صعداقت، وهي صيغة الجمع من كلمة صعداقت: أي: العدل. فتاريخ الخلاص - كما تعرفه المسيحية - هو إذن تاريخ يحكي عن عدل الإله أو الرب.

وتصرفهم فيه أمر عرضي، غير أساسي، ووحدة الذكرى هي التي تكون الحدث. أما في التراث الإنجيلي فإن الحدث يفقد تدريجياً معالاه ويتسع، ليصبح تاريخاً للعالم ككل<sup>(٨٧)</sup>. وفي صورة التاريخ السائدة في حضارة بلاد الرافدين نجد أن هناك حركة إيقاعية تتناوب هذه الصورة، وهي حركة التناوب بين الخير والشر، وبين الرحمة والغضب. أما صورة التاريخ المرسومة في الإنجيل، فإنها تنظر إلى التاريخ الديني دائماً بشكل راينكالي على أنه تعبير عن الشرّ وحده، وتضع في مقابلة هذا التاريخ ذلك العلّ الأوحّد، والقاطع والمعروف، والذي يتمثّل في "ملكة الرّب" - كما يصورها لنا الإنجيل - كتاريخ مضاد لهذا التاريخ الديني.

وأود أن أجمل ملاحظاتي حول هذا الموضوع بالقول: إن التاريخ هو وظيفة من وظائف "العدل" - بوصفه "آلية" رابطة في المجتمع والحضارة، فالتاريخ لا ينشأ إلا من هذه الزاوية، فالذي يجعل إعادة تركيب الماضي ممكنة، الشيء الذي يمكننا من تركيب الماضي من جديد واستدعائه، هو تأسيس تلك المجالات التي تتصل بالربط والإلزام في المجتمع، وهي المجالات التي تجلب على مستوى البعد الزمني، وعلى مستوى البعد الاجتماعي - على حدّ سواء - النظام والترابط والمعنى داخل المجتمع، وإعادة تركيب الماضي هذه هي التي يتأسس عليها التاريخ، وتعتمد عليها الذاكرة: إذ ما هي الأشياء

(٨٧) وكتاب "أيوب" في العهد القديم مكّوس أساساً لمشكلة "العدل" كآلية رابطة داخل المجتمع، وأيضاً لقضية "لاهوتية" هذه المشكلة. وفي النقاش الذي يدور حول بلاء "أيوب" بين "أيوب" وبين أصدقائه، يمثل الأصدقاء وجهة نظر تقليدية حول هذه القضية، تلخص في أن كلّ بلاء يصيب الإنسان سببه الذنب وارتكاب المعصية، ومن هنا فهم ينصحون "أيوب" بأن يجهد نفسه ويحاول معرفة هذا الذنب أو هذه المعصية التي ارتكبها، وكانت سبباً في بلائه، وهذا من خلال جهد تفكّري موجه ومصوب نحو محاولة معرفة هذا الذنب. وهكذا عندما يعرف "أيوب" هذا الذنب، فإنه يمكنه هدفه أن يتصالح مرة أخرى مع ربه. غير أن "أيوب" يعرف جيداً أن هذه العلاقة أو هذا الترابط بين الذنب والعقاب قد تحطّم في حالته الراهنة، فمعاناة "أيوب" هي إذن معاناة بلا معنى، على الأقل لا يمكن وضعها تحت أي بند من البند المعروفة لمبدأ "العدل" كآلية رابطة في المجتمع. وفي كلام الله لعبده "أيوب" في خاتمة سفر أيوب يعطي الله أيوب الحق في هذا، ففي العالم يوجد أيضاً شرّ لا علاقة له بإرادة الله التي تريد أن تعاقب البشر: أي أنه هناك أيضاً شرّ في العالم لا يكون من عند الله، ولا يكون نابعا عن إرادة الله بقصد معاقبة البشر، تماماً كما أن إرادة الله على الجانب الآخر تتمدّى حدود العالم وحدود أحواله، وهذا كلّهُ يمكن فهمه على أنه خطوة في اتجاه نفى العرضية ونفى الوقوع بمحض الصدفة عن الأحداث.



التي يتذكرها الإنسان؟ الأشياء التي يتذكرها الإنسان هي بالطبع الأشياء التي تكون ذات إلزام شديد، الأشياء التي تكون مصاغة بمعنى الرّبط والإلزام الشديدين في المجتمع، الأشياء التي لا ينبغي على الإنسان أن ينساها أبداً، فتتذكر الماضي لا يسير حسب غريزة فطرية معينة عند الإنسان، ولا يلبي مطلباً، أو اهتماماً فطرياً عند البشر، وإنما هو واجب وفرض على الإنسان، هذا الواجب هو جزء من العمل الحضاري الذي يُمارس على الإنسان، جزء من "تحضير" الإنسان؛ إذ من خلال التركيب الحضاري لبداً "العدل" - كآلية رابطة في المجتمع - من خلال هذا التركيب وحده، تنشأ صيغة الأمر التذكيرية المعروفة (في العهد القديم وفي بقية الحضارات)، والتي تقول: "عليك أن تتذكر! عليك ألا تنسى!"، وصيغة الأمر هذه تظهر في كل الحضارات وعند كل الأفراد في شكل ما يُعرف باسم "المعنى التاريخي"، في كل حضارة بطريقتها الخاصة، وعند كل فرد بطريقته الخاصة أيضاً.

## الفصل السابع

### اليونان وتنظيم الفكر

#### 1. اليونان والنتائج التي تترتب على دخول الحضارة الكتابية إليها

##### ١ - النظام الكتابي الأبجدي عند اليونانيين

تعتبر اليونان بمثابة النموذج الأوضح للحضارة الكتابية على الإطلاق، وفي هذا السياق يكتب كل من ج. جودي وإ. وات<sup>(١)</sup> يقولان: "إن أول مجتمع في تاريخ البشرية، يمكن بحق وصفه على أنه مجتمع كتابي ككل، كان هو المجتمع الإغريقي اليوناني الذي نشأ وتطور في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد في دويلات اليونان وإيونيا"<sup>(٢)</sup>. وإذا أراد الإنسان أن يبحث التبعات والنتائج المترتبة على دخول الحضارة الكتابية إلى المجتمعات، فما عليه إلا أن يوجه نظره صوب الحضارة اليونانية القديمة، فالأبجدية اليونانية تعتبر - طبقاً لنظرية إ. ي. جيلب<sup>(٣)</sup> الكتابية، والتي ينظر فيها إلى الكتابة الفينيقية على أنها كتابة مقطعية، لا تسجل إلا مقاطع صوتية بأكملها - تعتبر الأبجدية اليونانية أول نظام للرموز الكتابية في تاريخ البشرية، أمكن من خلاله تصوير أصوات لفوية مفردة، على العكس من الخط المسماري الفينيقي والذي تموزه هذه القدرة على تدوين الأصوات اللفوية المفردة"<sup>(٤)</sup>، فإنجاز الأبجدية

(١) "إيونيا - Ionien" هم سكان اليونان القدامى وأصل الشعب اليوناني الإغريقي. كانوا يعيشون في منطقة آسيا الصغرى (المترجم) قارن ج. جودي - J. Goody وإ. وات - Watt. "الرك جوم K. Gough ١٩٨٦ ص ٨٣.

(٢) قارن إ. ي. جيلب - I. Gelb "١٩٥٢، ص ١٦٦.

اليونانية يكمن في أننا - ولأول مرة في تاريخ البشرية - أصبح لدينا نظام كتابي قادر على تجزئ اللغة إلى أصوات، وهذا الإنجاز لم يكن معناه فقط تبسيطا وتسهيلا بعيدى المدى فى النظام الكتابي، والنظام الحضارى للمجتمع اليونانى - وهو تبسيط أدى إلى شيوع وانتشار كبيرين للكتابة، لم يشهدا لهما مثيلا من قبل، فى الوقت الذى بقيت فيه نظم الكتابة "المقطعية" فى اللغات السامية، وبالأخص نظم الكتابة "التصويرية"، التى تتوّن العالم فى شكل صور، كما عند المصريين القدماء وعند الصينيين، مقصورة على نخبة متخصصة من أفراد المجتمع<sup>(٣)</sup> - لم يكن هذا التبسيط الذى حدث مع دخول الأبجدية اليونانية إلى التاريخ وشيوع الكتابة فى المجتمع تبعا لذلك هو الإنجاز الوحيد للأبجدية اليونانية، بل كان لاستعمال النظام الأبجدى على يد اليونانيين آثار بالغة على العقل البشرى نفسه، لم يشهدا من قبل، فشيوع الفكر الكامن فى روح الكتابة، وانتشاره بين طوائف المجتمع المختلفة، "شعبية الفكر" - كما يقول "ج. جودى" ١٩٧٧ - شهد مع دخول الأبجدية إلى الكتابة ومع "أبجدية" اللغة قفزة كبيرة، فليست الكتابة فى حد ذاتها، بل الكتابة الأبجدية، الكتابة التى تعتمد على النظام الأبجدى، هى التى عنت بالنسبة للمجتمع اليونانى ذلك "التنظيم" فى الفكر الذى

(٣) من المعروف أن الكتابة الهيروغليفية فى كتابة تعتمد على الصور، مثلها فى هذا مثل الكتابة الصينية، فهذان النظامان الكتابيان لا يعتمدان على الأبجدية، على الحروف التى توضع لرسم أصوات لغوية معينة، دون أن يكون هناك فى واقع الأمر علاقة بين الحرف الأبجدى أو الرمز الكتابي والصوت اللغوي. وهذه المشكلة معروفة جيدا فى علم السيميوطيقا، وبالأخص عند عالم اللغة السويسرى "فريدرياند دي سويسير"، الذى نادى "بشمسية" وصدفة الرمز اللغوي - "Willkürlichkeit des Zeichens"، على العكس من النظام الأبجدى الذى يستلزم - كما يذكر المؤلف - أن يرسم أصواتا لغوية مفردة؛ مما يعد إنجازا لهذا النظام، فإن نظم الكتابة التصويرية تعتمد على الصورة؛ أى تصوير العالم تصويرا حقيقيا فى شكل صور، هى نفسها الأشياء الموجودة فى العالم الحقيقى، وهذا ما نجده فى النظام الكتابي الهيروغليفي أو نظام الصور المستخدم عند الصينيين، فالصور فى كلا النظامين هى أشياء حقيقية، هى واقع العالم فى اللغة، لا توجد هنا مسافة بين العالم الحقيقى وبين اللغة، وبنتيجة لهذا، فإن النظام الأبجدى لغة قد أدى إلى وجود تبسيط شديد فى اللغة وفى تناولها وأدى أيضا إلى شيوعها داخل المجتمع؛ لأنه من السهل تعلمها، بينمابقى النظام "التصويري" مقصورا فقط على نخبة صغيرة من أفراد المجتمع، هذه النخبة هى نخبة المتخصصين فى هذا النظام - فى مصر القديمة كانوا هم كتبة الدولة وموظفوها والكهنة، وفى الصين كانوا هم حكماء الدولة وحاملو المعرفة. للمزيد حول هذه القضية راجع الفصل الخاص بمصر القديمة فى هذا الكتاب. (المترجم)

اعتبره عالم اليونانيات إريك هافيلوك أساساً لنشأة الفلسفة، وشرح ذلك بصورة مقنعة جداً في معرض نظريته عن "ولادة الفلسفة من روح الكتابة"<sup>(٤)</sup>.

ويرى "هافيلوك" أن الخاصية المميزة للكتابة اليونانية التي تعتمد على النظام الأبجدي تكمن في تجريديتها؛ إذ يعتقد "هافيلوك" أن النظام الكتابي الذي يستطيع أن يُجزئ اللغة المنطوقة إلى "قرآت لغوية" (السواكن والمتحركات في اللغة)، وبالتالي تجزئ اللغة إلى مكونات وأجزاء تقع دون وحدات النطق المعروفة في اللغة المنطوقة - مثل هذا النظام الكتابي يستطيع أيضاً - حسب رأي "هافيلوك" - أن يرسم أية وحدات صوتية، مهما كان نوعها، بمرونة شديدة، فتجزئ اللغة أو "تخطيها" عن طريق الأبجدية التي تسري في نخاع اللغة عبر وحداتها الصوتية والمعنوية، هذا التجزئ أو "التخطيم" يمكن من نوع من إعادة تنظيم العناصر، يكون أقرب إلى نمط اللغة المنطوقة من أية نظم توينية أخرى؛ ولذا يرى "هافيلوك" أن الكتابة اليونانية ذات النظام الأبجدي هي النمط الكتابي الوحيد الذي يستطيع أن يرسم الحديث الشفوي كاملاً، دون اختصار، وبطلاقة، وانتهى "هافيلوك" في نظريته الكتابية إلى أن الكتابة اليونانية هي وعاء أمين للشفاهية اليونانية.

وشرح "هافيلوك" فرضيته حول القدرة الفائقة التي تتمتع بها الكتابة اليونانية، والتي تعتمد على النظام الأبجدي، كما قلنا - على العكس من الكتابة "المقطعية" في اللغات الشرقية القديمة - شرحها بمثال من ملحمة "جلجامش" الشرقية القديمة وإلياذة هوميروس<sup>(٥)</sup>. عقد "هافيلوك" مقارنة بين "قصّة الفيضان" في ملحمة

(٤) قارن: "هافيلوك - Havelock" ١٩٦٣ وأيضاً: المؤلف نفسه ١٩٧٦، ١٩٨٢. وقد ترجمت المقالات المهمة من هذا المصدر الأخير إلى اللغة الألمانية وظهرت في: إ. أ. هافيلوك: التقوينية. الأبجدية اليونانية بوصفها ثورة حضارية - E. A. Havelock: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. وقد ظهر هذا الكتاب في "فاينهايم"، ١٩٩٠، مصححاً بمقدمة كتبها ألبدا أسمن ويان أسمن. وتتضمن هذه المقدمة ببليوجرافيا بأهم أعمال هافيلوك و. و. فونجس، و. ج. جودي، وأيضاً مصادر حول موضوع التقوينية، والكتابة بشكل عام، وقد نشرت أجزاء من هذا الفصل في هذه المقدمة أيضاً. وحول موضوع تقوينية الفلسفة راجع - من بين الأعمال الكثيرة - تسليزاك - Szelezak ١٩٨٥.

(٥) انظر: "إ. أ. هافيلوك/ هيرشبييل (تأشيرين) - E. A. Havelock - Hershbell (Hrsg.) :

١٩٧٨ ص ٢١-٢.

"جلجامش" وبين تصوير موضوع مشابه في "الإلياذة" (الفصل السابع، ص ١٧ إلى ص ٢٢) ، وتبنى "هافيلوك" في بحثه المذكور من البداية رؤية، مؤداها أن كلا النصين يمثلان صياغة كتابية لكلام تم نظمه بطريقة شفوية في الأصل؛ أي أن هذا النظم كان شفويا في الأساس، ثم تم إلباسه بعد ذلك ثوب الكتابة، وكنتيجة لهذا، فإن كلا النصين يعتمدان على الشكل، وعلى مبدأ التكرار بدرجة غير مألوفة بالنسبة للنصوص الأدبية العادية، ولكن حتى على مستوى هذه القاعدة المشتركة، من أن كلا النصين يعتبران تدوينا كتابيا لحديث منظوم أصلا في شكل شفوي، فإنه هناك فروق واختلافات بين كلا النصين، وهي فروق مميزة وخاصة بطبيعة كل منهما، و"هافيلوك" يرجع هذه الفروق إلى اختلاف النظامين الكتابيين المستخدمين هنا. وقام "هافيلوك" بحصر عدد الكلمات المستعملة في كلا النصين، وحسب نسبة الكلمات المكررة في كلا النصين إلى العدد الإجمالي لكلمات كل نص، وكانت النسبة كالتالي:

هوميريس

جلجامش

نسبة الكلمات المكررة إلى العدد الإجمالي هنا هي: نسبة الكلمات المكررة إلى العدد الإجمالي هنا هي :

١٤ في المائة فقط

٢٣,٢ في المائة

ثم بحث "هافيلوك" بعد ذلك التكرار في المعنى في كلا النصين، وهو ما يعرف في علم اللغة باسم "المتوازيات المعنوية" *Parallelismen*، ووجد أن ملحمة "جلجامش" تكثر بالكثير من مثل هذه "المتوازيات" فو هذا النوع من الإطناب المعنوي. وكانت النتيجة التي توصل إليها "هافيلوك" هي الآتي:

"أن السمة التكرارية - إن لم نقل السمة الشعائرية الطقوسية - للمثال المأخوذ من ملحمة جلجامش واضحة جداً هنا، فالتكرار هنا كثير، والإطناب ظاهر". أما المثال المقابل له من النص اليوناني الذي يعتمد على النظام الأبجدي، وهو أيضا وصف للفيضان في "إلياذة هوميريس"، فهو - على العكس من النص الشرقي - قليل الإطناب، وخال من السمة الشعائرية الطقوسية، إذا ما قورن بنظيره الشرقي البابلي المكتوب بالخط المسماري (قارن: ص ٨) ، وتوصل "هافيلوك" بنتيجته هذه إلى محصلة

نهائية مؤداها أن الكتابة اليونانية المعتمدة على النظام الأبجدي أكثر تقوّفاً من الكتابة البابلية، من الخطّ المسماي الذي يعتمد على رسم "المقاطع" الصوتية، ثم يؤكد "هافيلوك" بعد ذلك تأكيد الواثق: أنه لا يوجد نظام كتابي آخر كان يمكنه أن يسع ثراء الأدب الشفوي، ويرسمه، ويصوره كتابياً كما فعل نظام الكتابة في اللغة اليونانية، فالوّل مرة في تاريخ البشرية - هكذا يرى "هافيلوك" - أمكن من خلال نصّ "هوميريس" تقديم تقرير كتابي كامل غير مختصر لحضارة غير مدوّنة، ثم يتساءل: "ماذا كان سيحدث مع نصّ هوميريس، خبر الفيضان المدوّن في الإلياذة، لو أن هذا النصّ كان قد كُتب في كتابة مقطعية بدلا من الكتابة الأبجدية التي دُوّن فيها؟" وعلّقا لهذه الرؤية فإنّ إنجاز الحضارة اليونانية لا يكمن في إنتاج النصوص الفريدة في حدّ ذاتها، أكثر من كون أن اليونانيين تمكّنوا من اختراع نظام كتابي ذي قدرة فائقة على الأداء، والإنجاز تجعله يستطيع التعبير عن الخبر الشفوي بسهولة ويسر ودون انتقاص.

غير أنّنا نرى في نظرية "هافيلوك" للكتابة اليونانية ونظامها الأبجدي نقاط قوّة ونقاط ضعف في الوقت نفسه، تكمن في المسلك الذي تبناه "هافيلوك" نفسه، فمن بين نقاط القوّة يُحتسب له تركيزه وتأكيدُه على الوسيلة التي يتمّ التعبير فيها عن النصوص، وقد حاول "هافيلوك" أن يحصر قضية الوسيلة التعبيرية عن النصوص بطرق تجريبية على النصوص نفسها، بحيث إنه حاول أن يحصرها كما. ومن بين نقاط الضعف الموجودة في نظريته نرى أنّه قام بتعميم مسألة الوسيلة التعبيرية عن النصوص، وهذا التعميم أدّى بالتالي إلى عدم دقّة، وعدم وضوح قضية الوسيلة التعبيرية نفسها.

فلنبداً أولاً بقضية التعميم:

من الأخطاء التي وقع فيها "هافيلوك" أنّه بسبب تعميم وإطلاق الجانب "الفني" في القضية، وهو جانب الوسيلة التعبيرية، لم يراعَ بالقدر الكافي القواعد والضروبيات التي تحكم الشكل في النصّ عند إخراجِه، وهذه القواعد أو الضروبيات يجب دائماً أخذها في الاعتبار على أساس أنّها تمثّل عوامل تتحكّم في إخراج النصّ بالشكل الذي ينبغي أن يكون عليه، ويسبب تركيز "هافيلوك" على مسألة الوسيلة التعبيرية للنصوص

أهمل تماماً هذه الجوانب الأساسية في تشكيل النصوص، بل استبعدتها من بحثها وتفاضى عنها، وحتى أقرب التفاسير لحل هذه المعضلة، وهو أن النصوص الأدبية الشرقية تخضع لمعايير وقواعد شعرية مختلفة - وهو ما يُعرف بنظام "القافية الشعرية"<sup>(٦)</sup> - حتى هذا التفسير يستهجنه "هافيلوك" بشكل صريح، وأيضاً لم يتطرق لقضية ما إذا كان نصّ "الإلياذة" عند هوميروس من الأساس؛ أي عند تركيبه وتكوينه، نصّ يميل أكثر إلى الكتابية منه إلى نصّ "جلجامش" الذي يعقد المقارنة معه؛ إذ من الواضح أن "هوميروس" يختلف في هذه النقطة فعلاً عن النصّ المأخوذ من "جلجامش"<sup>(٧)</sup>، كما أن "هافيلوك" لم يتوقف عند مقارنته هذين النصين ببعضهما البعض عند سؤال مهم، هو: أليس من الممكن أن يكون هذان النصان من جنسين أدبيين مختلفين، وأن هذا الاختلاف بين النصين سببه هذا؟ من الجائز أن يكون فهمنا نحن لمصطلح الجنس الأدبي "ملحمة" هو الذي يحجب عن أعيننا حقيقة أن النصين اللذين أمامنا هنا ("الإلياذة" و"جلجامش") قد تشكّل كلّ منهما بمعزل عن الآخر من خلال وظائف مختلفة تماماً في كلّ مجتمع من المجتمعين اللذين نشأ فيهما النصان<sup>(٨)</sup>. وحقيقة فإنّ "هافيلوك" لم يأخذ في اعتباره أثناء مقارنته بين "الإلياذة" و"ملحمة

(٦) المصطلح في النصّ الألماني هو: "der Gedankenreim des Parallelismus membrorum"، ومعناه العربي "القافية التي تحكم الأفكار والنتائج من توازي وتكرار المعنى"، والمقصود به - حسب اجتهدنا - هو نظام الشعر في الأدب الشرقي القديم عامة، وما يتمثل في هذا الشعر من قواعد ونظم تحكم القصيدة. (المترجم)

(٧) فكرة أن نصّ "هوميروس" يميل أكثر إلى الكتابية وأنه مصمّم من البداية بشكل يجعله أقرب إليها، وأن هذا النصّ يعدّ "أدبياً" بمعنى مختلف تماماً عما هو موجود في ملحمة "جلجامش"، هذه الفكرة تجد الآن صدى وقبولاً في الأبحاث الحديثة؛ مثلاً في أبحاث "ألفو هولشر" - Uvo Hoelscher "حول الأوديسا"، قارن: أ. هولشر ١٩٨٨، وأيضاً ينطلق كلّ من تى. لاتاكس - J. Lalac "١٩٨٥" و"أ. هوبيك - A. Heubeck (١٩٨٤) والمؤلف نفسه في ١٩٧٩ في أبحاثهم حول نصّ "هوميروس" من فكرة أن هذا النصّ مصمّم من البداية على مبدأ الكتابية، حتى أننا نستطيع الآن أن نقول إنّ التوجّه العام للتخصّص يسير هو الآخر في اتجاه هذا الرأي.

(٨) من اللافت للنظر هنا أن ج. ك. جريسيت - G. K. Gresseth "١٩٧٥" والذي يستند إليه "هافيلوك" في بحثه المذكور، قد ذهب إلى أبعد ما ذهب إليه "هافيلوك" نفسه، واعتبر أن كلا النصين ينتميان حقيقة إلى جنس أدبي واحد.

جلمجامش' التداخلات، والارتباطات السياسية والاجتماعية الخاصة بكل منهما<sup>(٩)</sup> ، فبسبب تركيزه المطلق على جانب الأداة أو الوسيلة التعبيرية للغة (وهو هنا الجانب الأبجدي الكتابي في اللغة) ؛ كانت النتيجة هي انحسار في الرؤية، وقصر في النظرة، أنيا إلى إغلاق الأفق الواسع للأنماط، والتقاليد اللغوية.

والآن نتحول إلى جانب عدم الوضوح والخلط الذي حدث مع "هافيلوك" عند عرضه لهذه القضية:

ليس بخاف عن النظر أن "هافيلوك"، وهو أحد مؤرخي فن الكتابة الأبجدية، قد تجاوز الهدف وتعدى الحدود بسبب حماسه المفرط للأبجدية اليونانية، وأنه في ظل إعجابه الشديد بهذا التفرد اليوناني في مجال التدوين الكتابي الأبجدي، قد حط من قدر الإنجازات الحضارية التي قامت بها المجتمعات الأخرى المجاورة لبلاد اليونان. غير أن هذه ليست مشكلة "هافيلوك" وحده، وإنما هو نمط درج عليه للأسف كثير من مؤرخي علم الكتابة من الغربيين، فنظرة "هافيلوك" للكتابة الهيروغليفية المصرية مثلا

(٩) الشكل الفني لللمحة بصفة عامة، و"الملاحم الهوميرية" بصفة خاصة، يفترض ضمنا توافر بعض المقومات، التي بدونها لا يمكن لللمحة أن تأخذ مثل هذا الشكل الذي هي عليه، ونحن نريد أن نجعل هذه المقومات هنا تحت مصطلح "العصر البطولي" الذي يشكل "اللمحة". والعصر البطولي هذا هو دائما مسألة ذكرى وتذكر، بمعنى أنه مسألة "عصر بطولي" (العصر الذي عاش فيه الأبطال، كما عند اليونانيين القدامى). وهو "عصر" يقع - كما هو واضح من تعريفه - في الماضي، فمكانه هو الزمن الماضي. واللمحة هي الشكل والوسيلة أو الأداة التي يتم بها استحضار هذا الماضي. وهذا الكلام كله ينطبق بوضوح على اليونان، صحيح أن "س. ن. كرامر - S. N. Kramer" قد ذكر أنه يوجد أيضا فيما يتعلق ببلاد الرافدين شيء يمكن أن نسميه باسم "العصر البطولي" - على غرار ما هو موجود عند اليونانيين القدامى - وذكر أن هذا "العصر البطولي" قد حفظ لنا ذكريات كتلك الخاصة باستيلاء السومريين على أرض السواد الواقعة في جنوب بلاد الرافدين، تماما مثلما أن "الملاحم الهوميرية" تستحضر لنا ذكرى "العضارة الميكينية" عند الإغريق، وشعر الملاحم الموجود في أدب "الفيدا" في الهند القديمة يستحضر لنا ذكرى هجرة الآريين إلى الهند وذكرى المراحل التكوينية التي أدت في النهاية إلى تكوين مجتمع الطبقات عند "براهمة الهند"، كما هو مقرر في الكتب المقدسة عندهم المعروفة باسم "الفيدا" (المزيد أرجع إلى: س. ن. كرامر ١٩٥٦ ، ص ٢٢٧ وما بعدها). وسواء صحت هذه الفرضية أم لا فرضية وجود عصر بطولي في بلاد الرافدين أيضا - وإن كنا نميل من جانبنا إلى نفي هذا الأمر - فلن يكون هنا شغلنا الشاغل، والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن نعرف أن الأجناس الأدبية مثل "اللمحة" ليست مصطلحات كلية مطلقة تقع وراء التاريخ، وإنما هي مصطلحات مرتبطة بعوامل اجتماعية وميانية خاصة



وقدرتها على التعبير القوي تقوم عنده على عدة من الأخطاء الجسيمة ؛ ومن هنا فهو يعتقد اعتقاداً راسخاً أن المجتمع المصري القديم لم يتمكن من استخدام النظام الكتابي الهيروغليفي في أغراض الاتصال الكتابي، لا من قريب أو من بعيد، بكل ما تحمله كلمة اتصال كتابي من معان<sup>(١٠)</sup>، واعتبر أن الرموز الهيروغليفية تمثل نوعاً من النقوش أو التصاوير، التي لا تمت إلى الكتابة - بالمفهوم الحقيقي للكلمة - بصلة. لا شك في أنه صحيح أن أنواع الكتابة في اللغات الشرقية - ولا سيما الكتابة الهيروغليفية في اللغة المصرية والكتابة المسمارية في بلاد الرافدين، هذا إذا أغضضنا النظر عن الكتابات الأبجدية في اللغات السامية المتأخرة - لا شك في أن تعلم هذه النظم الكتابية، والتمكن منها أصعب بكثير مما هي عليه الحال في الأبجدية اليونانية<sup>(١١)</sup>، ولكن صعوبة هذه النظم الكتابية في التعلم لا تعني - بنية حال من الأحوال - أنها أقل كفاءة في التعبير عن الحديث المنطوق من الخط الكتابي اليوناني، فهذا تصور خاطئ بلا أدنى شك؛ وإذا يتحتم علينا هنا أن نؤكد بكل قوة، وبكل حزم: أنه لا يوجد صوت

(١٠) راجع "هافيلوك - Havelock" ١٩٨٦، ص. ٦٥ حقيقة إن النظرة الأحادية المركزية التي يتبناها "هافيلوك" هنا واضحة وملفتة للنظر جداً، وهي نظرة ترى أن الإنجاز الحضاري للعالم اليوناني الروماني؛ هو الإنجاز الأود في تاريخ البشرية، وما عداه فهو دون ذلك؛ لذلك فإنه من البديهي جداً "لهافيلوك" أن يدعي أننا نحن (الغربيين الأوروبيين) أبناء تجربة مع الكلمة المكتوبة تعود إلى ألفين وخمسمائة سنة إلى الوراء، هكذا وكان الكتابة قد تم اكتشافها منذ ٥٠٠ قبل الميلاد فقط (راجع ١٩٧٨، ص ٤) في الوقت الذي نرى فيه أن المصريين والبابليين في هذه السنة نفسها، سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، كانوا يخلفون وراءهم بالفعل تراثاً كتابياً، وتجربة مع الكلمة المكتوبة تمتد إلى ألفين وخمسمائة سنة إلى الوراء، وليس "هافيلوك" وحده هو الذي يسقط في هذه الزلة، فهناك طماء آخرون في مجال علم اللغات القديمة يقومون أيضاً - وعن طيب خاطر - في مثل هذه السقطات، ويستهنون بوفرة وكفاءة الكتابات الشرقية في التعبير عن اللغة، ويقالون في وصف طبيعة هذه الكتابات اللغوية ذات الطابع النقوشي التصويري، فنجد مثلاً أن آ. أندرسن - O. Andersen (في ١٩٨٧، ص ٣٣) يرى أن اليونانيين هم وحدهم المجتمع الوحيد الذي كان قادراً على تكوين وكتابة كل ما يسمعه أبنائه، وكل ما يفكرون فيه، ويفرق في هذا السياق بين ما أطلق عليه اتصال قريب من الخطاب العادي وآخر من نوع الرموز والأحاجي.

(١١) "هافيلوك - Havelock" يعترف بالنظام الكتابي اليوناني وحده، وبالنظم الكتابية المشتقة منه، على أنها هي وحدها تمثل نظم الكتابة الأبجدية في العالم، فنظم الكتابة في اللغات السامية، حتى في اللغة العبرية واللغة العربية، يعتبرها نظماً غير أبجدية؛ لأنه يرى أن هذه الرسوم الكتابية (ويتفق في هذا مع وجهة نظر "جيلب - Gelb"، على عكس رؤية "ديرينجر - Dieringer") لا تعبر عن قوئيمات صوتية، وإنما تكتب "مقاطع" فقط، سوى أنها تغض النظر عن "الحركات" في هذه المقاطع.

لغوى واحد، ولا توجد كلمة واحدة أو جملة أو فكرة واحدة فى أية لغة من اللغات الكتابية، لا تجد لها تعبيراً مناسباً فى الكتابة المتبعة فى هذه اللغة<sup>(١٢)</sup>، فتصور "هافيلوك" عن النظم الكتابية فى اللغات التى لا تعتمد على النظام الأبجدى، من أن هذه النظم الكتابية ثقيلة فى الاستعمال، ومقلدة من نوعية التعبير عن الحديث المنطوق، مثل هذا التصور يعتمد كلية على الجهل وعدم المعرفة<sup>(١٣)</sup>.

وهناك اعتراض مماثل يمكن توجيهه أيضاً من زاوية علم الاستشراق ضد المقولة التى ترى أن النظام الكتابى الأبجدى فى اللغة اليونانية هو وحده الذى أدى إلى

(١٢) على سبيل المثال ، نجد أنه فى الأدب القصصى المصرى القديم، على وجه الخصوص فى أدب "المملكة الجديدة" (من القرن الخامس عشر حتى القرن الحادى عشر) يتم التفريق بدقة بين ما هو حديث أو كلام، وما هو قصة أو رواية، فالكلام المباشر الذى يتم إلقاؤه فى النص الروائى يختلف من ناحية المفردات المستعملة ومن ناحية النحو وبناء الجملة عن النص الروائى نفسه المحيط به، وواضح أن سر هذا الاختلاف كامن فى أن الهدف من الحديث بالكلام المباشر داخل النص هو محاولة التعبير بشكل واقعى أكثر عن اللغة المنطوقة، قارئ: "ف. هينتس - F. Hintze، ١٩٥٢، ونجد أيضاً أن النصوص التجارية مثلاً فى اللغة المصرية القديمة تستخدم أساليب وتعبيرات تختلف من تلك التى كانت تستخدمها النصوص الأدبية، وهذه الأساليب والتعبيرات كانت على الأقل قريبة جداً من اللغة العامية، وقد كتب أدب العصر الانتقالي الثالث كله بلغة عامية خالصة، ومنه - على سبيل المثال - العمل الأدبى المعروف باسم "حكم أمينيموب"، ولا تختلف هذه اللغة فى شيء عن اللغة القبطية المكتوبة بالأبجدية اليونانية فى تلك الفترة الزمنية نفسها .

(١٣) يرى "هافيلوك - Havelock" أن نظم الكتابة "غير الأبجدية" صعبة جداً فى تعلمها حتى أنها لا يمكن أن تعطى للقارئ إلا المعلومات المعروفة لديه مسبقاً، ومن هنا، فإن الأدب الشرقى كله منذ نشأته وحتى اليوم، يستغرق نفسه - حسب رأيه - فى "إكليسيات" وقوالب وصيغ تثقل من درجة تركيب وتمييز التجربة الإنسانية، وتقتصر على الأشياء التى يمكن التعرف عليها بسهولة. ويرجع "هافيلوك" سبب الفكرة الفريدة التى تتمتع بها الكتابة الأبجدية فى التعبير عن الكلام المنطوق إلى خصوصيتها فى أنها تستطيع أيضاً أن تعبر عن "الأصوات المتحركة" فى اللغة المنطوقة، فيقول: إنه لا يوجد هناك نمط كتابى آخر - غير النمط الكتابى الأبجدى - يمكن أن يحقق مثل هذا التعبير عن اللغة فى استقلال تام عن سياق الكلام فى هذه اللغة، ولا شك أن "هافيلوك" محق فى هذه المقولة، ففي اللغة المصرية مثلاً، وأيضاً فى اللغة العربية، وهما لغتان يعبر نظامهما الكتابى عن "السواكن" فقط، يتم التعرف على الأصوات "المتحركة" فيهما - بالنسبة للشخص الذى يجيد هاتين اللغتين - من خلال السياق وحده. أما الكلمات المكتوبة بالرسم اليونانى، فإنه يمكن قراءتها دون الاعتماد على السياق، وحتى دون معرفة اللغة اليونانية نفسها. لكن هذا يوضح لنا فى الوقت نفسه أن قدرة هذه الكتابة (الخط الشرقى) على التعبير عن أصوات لغاتها تكمن فى مجالات أخرى غير هذه التى نتحدث عنها الآن، فنظم الكتابة فى اللغات السامية، والتى لا تكتب إلا الأصوات "الساکنة" فقط، ليست أقل ولا أدنى إنجازاً وقدرة على التعبير من النظام الأبجدى اليونانى. والمسألة هى فقط أن هذه النظم الكتابية أقل صلاحية للتعبير عن اللغات الأجنبية بسبب ارتباطها وتعلقها بالتركيب اللغوى السامى. لا شك فى أن انتشار النظام الكتابى خارج المحيط اللغوى الخاص به يعتبر دفعة جوهرية فى التطور الكتابى. ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة أن الرواد الأوائل فى هذا المضمار كانوا تجاراً يركبون البحر، مثل الفينيقيين واليونانيين.

الارتقاء بالمنطق، وبالفكر المجرد بسبب القدرة التجريدية التي مكّنت لها هذه الكتابة. ما من شك في أنّ فكرة أن نكتب "قوনিعات" مجردة، وليس أصواتا محسوسة (مثل المقاطع مثلا) أو مجموعات صوتية (الكلمات) أنّ هذه الفكرة تعكّل في حدّ ذاتها خطوة كبيرة جدّاً في طريق التجريد والعقلنة، ولكنّ المبدأ السامي-المصري في الكتابة، والذي يقتصر فقط على كتابة الأصوات "السّاكنة"، مبدأ الغضّ عن كتابة الأصوات "المتحركة"، يستند هو الآخر إلى قدرة على التجريد. سوى أنّنا لا نستطيع أن ندرك هذا جيّداً؛ لأنّ التّركيب اللّغوي الخاصّ بهذا المبدأ الكتابي غريب عنّا، ففي اللّغات السّامية يرتبط معنى الكلمة "بالأصل" أو "الجذر" الذي يكون عادة مكوّناً من ثلاثة حروف ساكنة<sup>(١٤)</sup>. وهذه "الأصول" أو "الجذور" - وإن كانت هنا في شكل كلمات مفردة (Lexeme) - إلاّ أنّها مجردة أيضاً، شأنها في هذا شأن "القوনিعات" الموجودة في النّسق الكتابي اليوناني، ولا تصبح هذه "الأصول" محسوسة، بمعنى أنّها لا تفيد شيئاً، إلاّ إذا دخلت عليها "بوادي" أو "لواحق" أو إضافات في داخل الكلمة (تاء افتعل) تجعل من الكلمة عندئذ إمّا "أفعالا" أو "أسماء"، وهذه الأفعال والأسماء تكون

(١٤) هذا "الأصل" أو "الجذر" يناسب في اللّغة العربية مثلاً صيغة "فعل" (الفاء والعين واللام) على رأي من يقول إنّ أصل الاشتقاق في اللّغة العربية هو الفعل. وحتّى أيضاً إذا كان الأصل هو المصدر، تبقى هذه الصّيغة الثلاثية هي الأساس، ومن المعروف في علم اللّغة أنّ السّواكن الثلاثة في صيغة "فعل" هي التي تعبّر عن "معنى" الكلمة، وأنّ "الحركات" التي تدخل عليها تميّز عن النّحو في الكلمة، فالسّواكن مطلقاً تختصّ بالمعنى، والحركات مطلقاً تختصّ بالنّحو؛ فمثلاً السّواكن الثلاثة "فعل" ت، ب، في الأصل "كتب" تحمل في داخلها معنى "الكتابة" المفهوم من الكلمة، والكلمة بهذا التّصور "مجردة" تماماً، مثلها مثل "القوনিعات" في النّسق الكتابي اليوناني، ولا تفيد أيّ شيء من النّحو، إلاّ إذا دخلت عليها "الحروف المتحركة"، أو ما يعرف في اللّغة العربية باسم "الحركات"، فعندما نقول: "ك" بالفتح، "ت" بالفتح، "ب" بالفتح على سبيل المثال نفهم مباشرة أنّ الكلمة "فعل" وليست اسماً، وأنّها "مصرفة" في زمن مميّن، ومع فاعل مميّن، وأنّ هذا الفاعل مذكّر، مفرد، وهكذا. وللمقارنة نقول أيضاً إنّ هذا الكلام نفسه ينطبق على اللّغة الألمانية، حيث تختصّ "الأصول" هنا (السّواكن) بالمعنى، و"المتحرّكات" (الحروف المتحركة) بالنّحو، مع الفارق طبعاً أنّ "الأصول" في الألمانية يمكن أن تكون أكثر من ثلاثة أحرف: أيّ "رباعية" أو "خماسية" - وإن كان يقابلنا هذا النمط نفسه في اللّغة العربية، على ندرته. فمثلاً السّواكن "f - r - h" في كلمة "fahren" هي التي تحمل معنى الكلمة، معنى "السّفر"، المفهوم من الكلمة. والحروف المتحركة داخل هذه التركيبة هي التي تحمل معنى النّحو، أو علامات التّصريف. قارن مثلاً: er faehrt, sie fahren, er fuhr, die Fahrt, ge-fahr-en إلى آخره، فحيث يتغيّر المتحرّك، يتغيّر نحو وصرف الكلمة طبقاً لذلك. ويجب أن نقول في النّهاية إنّّه تبقى هناك - على أيّة حال - فوارق بين اللّغتين في هذا النوع من المقارنة، لا يتّسع المجال هنا للحديث عنها. (المترجم)

مصرّفة في أشكال تصريفية معينة، وهكذا<sup>(١٥)</sup>، فالكتابة تهدف من خلال التركيب الخارجي للغة مكتملة أصلاً، ومختزقة إياه، إلى تركيبة "الجزر" أو "الأصل" هذه، المتمثلة هنا في شكل كلمات مفردة - Lexeme: أي أنها تفرّق بين أشكال التصريف في الكلمة، وبين العناصر التي تحمل المعنى فيها، فالكتابة - في اللغات السامية - تنمّي بهذا وعياً للعلائق والروابط الخاصة بالمعنى في الكلمة، فهي تنمّي نوعاً من التفكير، ولكن في شكل وحدات معنوية كامنة في أصل وجذر الكلمة، ويظهر هذا النمط التفكيرى أيضاً في المبدأ الأساسى للشعر السامى، وهو مبدأ "القافية الشعرية" (Parallelismus membrorum).

إن مبدأ كتابة "الحروف الساكنة" المنتشر في اللغات السامية هو مبدأ مصرى قديم، نشأ في مصر، وأخذته عن مصر النظم الكتابية للغات الكنعانية القديمة والفينيقية والعبرية، وقد قامت مناهج التفسير "التوراتى" المتبعة في يهودية "الأخبار" وعند طائفة "الكباليين"<sup>(١٦)</sup> بتطوير الإمكانات الكامنة في مبدأ كتابة "الحروف الساكنة"

(١٥) هذا هو بالتحديد نسق اللغة العربية في التصريف، ويبدو أن المؤلف - وهو غير متخصص في اللغة العربية - قد فهم هذه النقطة جيداً، فكما سبق أن ذكرنا في الهامش السابق، فإن "الأصول" أو "الجزر" العربية تكون "مجردة"، غير محسوسة، بمعنى أنها لا تفيد شيئاً محدداً، طالما بقيت في شكلها "كأصول" أو "جزر" للكلمة، فالصفة التجريدية له، بـ (كتب) لا تفيد من الناحية النحوية أو الصرفية شيئاً، باستثناء الجانب "المعنوى" (الزيمانيق) فقط عندما تدخل عليها الحركات - كما قلنا - أو عندما تدخل عليها علامات تصريفية معينة، تفيد الكلمة معنى في الجانب النحوى أو الصرفى: فهي عندها إما اسماً أو فعلاً، وإن كانت فعلاً، فهذا الفعل إما أن يكون أصلياً أو مزيداً، وإن كانت اسماً، فهذا الاسم إما أن يكون مذكراً أو مؤنثاً، أو مفرداً أو جمعاً إلى آخره. ف فيما يتعلق بـ "الوحدات" والإضافات الداخلية (تاء الفعل، أو التضعيف مثلاً) في الكلمة، قارن في الفعل: (هو) كتب، (أنت) تكتب، (أنت) تكتبين، أو صيغ: فعل، فعل، فعل، تفعل، تفعل، انفعلي، انفعلي، استفعل، في الأسماء قارن الأمثلة التالية: كاتب، مكتوب، قلم، قلمان، قلمين، أقلام، قلماً، إلى آخره. وفي حقيقة الأمر - ويعيداً قليلاً عن المشكلة المعروضة هنا - يمكن في هذه القدرة الفارقة للغة العربية على التصريف والاشتقاق سرّ جمالها وراثتها في إمكانات التعبير. (المترجم)

(١٦) "الكباليين - Kabbalisten" هم أتباع مذهب "الكبّال": وهي فرقة صوفية يهودية، تتكون تعاليمها من عناصر مختلفة عن التصوف اليهودى، ويقلب على تعاليمها الصوفية استخدام الرموز والحروف. ويمثل العهد القديم بالنسبة لها الأساس الذى تقوم عليه تعاليمها الصوفية. ويتميز هذا المذهب باتباع السرية التامة. (المترجم)

المعروف في اللغات السامية إلى درجات عالية جداً، حتى وصلت بها إلى نوع من "الميتافيزيقيا" التأملية الخاصة بالكتابة. مثل هذا العلم "الميتافيزيقي" للكتابة لا يمكننا اليوم أن نقدره حقّه، وأن نفهم معناه إلا من منظور فلسفة الكتابة التي طورها الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جاك دريدا" (J. Derrida) (١٧). أمّا "هافيلوك" فإنه على العكس من هذا يرى في عدم كتابة الأصوات "المتحركة" تصعباً للاتصال، وثقيلاً له، بدلاً من أن يرى في هذا قدرة تجريدية كبيرة، تتأمل البنية اللغوية في اللغات السامية.

## ٢ - النظام الكتابي والحضارة الكتابية

هذه التفسيرات والتقييمات السابقة تعتمد على المساواة بين النظام الكتابي، وبين الحضارة الكتابية، وهي مساواة غير جائزة وغير مقبولة - حتى وإن كانت هناك - بلا أدنى شك - تقاطعات، وعلاقات عرضية بين الاثنين، والتفريق بين هذين المصطلحين نود أن نقول: تحت مصطلح "نظام كتابي" تتم معالجة المسائل الخاصة بتركيب "كتابة"

(١٧) "جاك دريدا - Jacques Derrida" هو زعيم المدرسة التفكيكية - "Dekonstruktivismus" في فرنسا، وولد في عام ١٩٣٠ ويعتبر الآن من أهم الفلاسفة المعاصرين، بدأ بالفلسفة "الظاهريّة"، ثم انتقل إلى هيدجر، وقرود الآن التيار "التفكيكي"، أسس الكلية الفلسفية لممارسة الفلسفة التفكيكية كفريق. يتميز "دريدا" بتحليلاته اللغوية الفلسفية المتعمقة. وأسّس في إطار تحليلاته لغة والكتابة فلسفة خاصة بالكتابة، وهذه الفلسفة تعتبر جزءاً أصيلاً من البرنامج "التفكيكي" ككل. ومن أهم أعمال "دريدا" في هذا السياق: "الكتابة والاختلاف" (١٩٦٧)، "في علم النمو أو الجراماتولوجي" (١٩٦٧)، "والصوت والظاهرة" (١٩٦٧)، وأعمال فلسفية أخرى كثيرة، جمعها الدكتور حسن حنفي في كتابه: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سبيل ذكره، ص ٤٣٠. ويعتبر الدكتور حسن حنفي "الفلسفة التفكيكية" آخر صيغة للوعي الأوروبي قبل إسدال الستار (٤٣٠)، لبرنامج الفلسفة "التفكيكية" هو برنامج الـ "ما بعد - post"، "ما بعد الحداثة"، "ما بعد البنية"، "ما بعد الماركسية". ويضم في داخله تحليل بنية العلوم الإنسانية كما هي الحال عند "هوكس" و"التهوسر"، وبرنامج "التحليل اللغوي المعاصر" وفلسفة هيدجر وهدمية نيتشه وأسلوبه وتحليل النفس عند فرويد (٤٢٠). وبعد أن أعلن نيتشه "موت الإله" جاءت التفكيكية وأعلنت موت "الإنسان"، "حتى لا يبقى شيء"، وتبدأ الكتابة من لحظة الصفر، ويموت الكاتب، ويكون العدم هو الأساس (٤٢٠). والخطاب التفكيكي خطاب مقطّع غير مترابط: لا يوجد خط متصل، بداية أو نهاية، مسار أو هدف، يدور الفكر ويلف حول نفسه، يأخذ من نفسه موضوعاً، ينعكس على نفسه، ويصيح الفارئ والمقروء الممثل والمتفرج، المدع والمطلق... لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء... هذه هي نظرة الدكتور حسن حنفي للفلسفة التفكيكية (٤٣١). على أية حال لا يمكننا هنا في هامش كهذا أن نناقش هذه الآراء بالتفصيل، ولكننا أراء ترد أيضاً عند "مابراس" - والمهم هنا أنه في داخل هذا البرنامج التفكيكي طور "جاك دريدا" فلسفته عن الكتابة، التي ترجع بالكتاب إلى العصر الشفاهي، عصر ما قبل التوثيقية، متبعة في هذا منهج التفكيك والتكسير وإعادة التركيب من جديد.

معينة، وببنيتها الداخلية، وبالطريقة التي تؤدي بها هذه الكتابة وظائفها، وهذا كان يُسأل - على سبيل المثال - عما إذا كانت كتابة بعينها من النوع التصويري؛ أي تعتمد على الصور، أو من النوع الصوتي؛ أي تعتمد على رسم الأصوات، أو أن يُسأل عما إذا كانت هذه الكتابة من النوع المقطعي؛ أي كتابة خاصة بالمقاطع اللغوية، أو أنها كتابة تعتمد على نظام أبجدي، وأيضا عما إذا كانت هذه الكتابة مرتبطة بلغة بعينها، أو أنها تستطيع أيضا أن تعبر عن أصوات أو كلمات أو جمل لغة أخرى، وهكذا. كل هذه القضايا تتم معالجتها تحت مصطلح "نظام كتابي". أما مصطلح "حضارة كتابية" فيختص - على العكس من هذا - بقضايا تتعلق بمؤسسات وتقاليد عملية الكتابة نفسها، يختص بقضايا التعامل مع النصوص ووضعيات الكتابة والنصوص المثبتة في شكل كتابي داخل المجتمع<sup>(١٨)</sup>. وواضح الآن من هذا الفرق أن النتائج المترتبة على الكتابة يظهر أثرها بوضوح على مستوى وضع الكتابة داخل المجتمع، بتعبير آخر: على مستوى "الحضارة الكتابية".

ومن بين مظاهر "الحضارة الكتابية" يدخل أيضا التقييم الاجتماعي للكتابة، ولعملية الكتابة نفسها. ومعروف أن الدور الذي كانت تلعبه الكتابة في المجتمع اليوناني كان دورا ثانويا، وهذه حقيقة لم تعد في حاجة إلى إثبات أكثر. فمن الأمور التي تدل على هذا بوضوح نجد أيضا التقييمات والتفديرات التي صدرت عن فلاسفة اليونان فيما يتعلق بالكتابة ودورها في المجتمع، وأراء هؤلاء الفلاسفة في ذلك، فليست أحكام "أفلاطون" المعروفة وحدها على الكتابة ودورها تبرهن على ذلك، وألتي نقرأها في صورة جلية في "محاورة فيدروس" وفي "الرسالة السابعة"، وإنما أيضا أراء "أرسطو" في الكتابة، وتصوره عن دورها داخل المجتمع توضح لنا هذا كذلك، فاللغة - حسب

(١٨) فارن: ج. إلفيرت - G. Elwert ١٩٨٧. هذا الكلام نفسه ينطبق على الفروق من نوع قولنا مثلا: "نظام سياسي" في مقابل "حضارة سياسية" (لمجتمع ما أو دولة ما) ("politisches System" vs. "politische Kultur")، و"نظام شرعي قانوني" في مقابل "حضارة شرعية قانونية" (Rechtssystem lgal vs. Rechtskultur "legal culture")، فمثل هذه الفروق تعبر عن المعنى نفسه الذي تحدثنا به أعلى عن الفرق بين "النظام الكتابي" (Schriftsystem) و"الحضارة الكتابية" (Schriftkultur). كلمة "حضارة" (Kultur) تعبر في كل هذه الاستعمالات عن مسائل المؤسسات الحضارية ومسائل التعامل مع السياسة والقانون... إلى آخره.

تعريف "أرسطو" - تعبر عن "ما هو موجود في الروح" (ta en psyche) ، أما الكتابة فهي - على العكس من ذلك - تعبر عن "ما هو موجود في الصوت"، فإذا كانت اللغة تعبيراً عن الشيء الموجود في الروح، والكتابة تعبير عن الصورة الصوتية لهذا الشيء، تكون الكتابة بهذا التصور شيئاً خارجياً وشكلياً من وجهتين: مرة من وجهة جانب "المضمون" (Inhaltsseite) ومرة أخرى من وجهة جانب "التعبير" (Ausdrucksseite). فجانِب "المضمون" بالنسبة للكتابة يعتبر هو جانب "التعبير" بالنسبة للغة؛ أي أن الكتابة بهذا المعنى تعتبر - في مفهوم أرسطو - "شكلية" و"خارجية" مرتين، فما يعتبر بالنسبة للكتابة "مضموناً" هو بالنسبة للغة "تعبيراً" (١٩). ومثل هذه النظرية تضع الكتابة في موضع تكون فيه على مسافة وتباعد عن العالم ثلاث مرات: فالمضامين تتصل بالعالم، واللغة تتصل بالمضامين، والكتابة تتصل بعد ذلك باللغة، وبالتحديد ليس على مستوى النطق بالمضامين، وإنما على مستوى النطق بالأصوات، فالكتابة ما هي إلا تعبير عن أصوات. في هذه الصورة التي أمامنا يظهر بعد الكتابة عن العالم، وتتضح المسافة الواقعة بين الاثنين، فالكتابة ترتبط بالأصوات، والأصوات ترجع إلى اللغة، واللغة تعبر عن المضامين، والمضامين تتصل بالعالم. هكذا تبدو الصورة، وهكذا يتضح لنا هذا التباعد وهذه المسافة التي تفصل الكتابة عن العالم، وهذه هي صورة الكتابة في العالم اليوناني - كما حددها لنا فلاسفة اليونان.

والنتيـض التام لهذه الصورة نجده في الكتابة الهيروغليفية عند المصريين، فالكتابة الهيروغليفية - بما تحمله من "تصويرية" بالمعنى الحقيقي للكلمة - تتصل بشكل مباشر بالعالم. الكتابة الهيروغليفية عبارة عن "صور" للعالم الخارجي، فهي

(١٩) فـارن في علم "السميوطيقا" الذي كان أرسطو من أول المؤسسين له هذه الجدلية القائمة بين "جانب المضمون" (Inhaltsseite) و"جانب التعبير" (Ausdrucksseite). فكلية "شجرة" مثلاً هي "تعبير" صوتي أو كتابي عن "المضمون" "شجرة الكامن في الرأس أو في الروح" - كما يقول أرسطو، وهو صورة الشجرة في ذهننا، عندما نقرأ أو نسمع هذه الكلمة، ويقوم علم "السميوطيقا" على هذه الجدلية أو هذه العلاقة بين المصطلحين، وهناك حديث كثير ومفصل حول نوعية هذه العلاقة، وطريقة فهمها وتصورها داخل أروقة المدارس المختلفة لعلم "السميوطيقا". ولا نستطيع بالطبع أن نسقي على كل هذا هنا. ونذكر فقط على سبيل المثال لا الحصر يـتراء كل من "سوسير" (علم السميولوجيا) وتشاراس ساندوز بيرس (علم السميوطيقا الفلسفي) حول طبيعة هذه العلاقة وتصورها. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: Trabant, Juergen: Elemente der Semiotik, Tuebingen 1979. (المترجم)

- بالوظيفة التي تؤديها رموزها - تتصل بالمستوى الصوتي، والمستوى المعنوي (الخاص بالمعنى) للغة على حد سواء، فهذه الكتابة لا تعبر فقط عن ما هو موجود في الصوت، ولكن أيضا عن ما هو موجود في الروح، مثلما يقول أرسطو، ونحن نضيف من جانبنا ونقول: إنها (الكتابة الهيروغليفية) تعبر - بجانب ما ذكر - عن ما هو موجود في العالم أيضا، فعلاقة هذه الكتابة بالعالم علاقة مباشرة، على النقيض تماما من الكتابة اليونانية، والتي تمرّ علاقتها بالعالم بمراحل كثيرة - على ضوء ما رأينا.

لا ننكر أن تعلم الكتابة الهيروغليفية - بوصفها نظاما كتابيا - والتمكن منها أصعب بكثير من الكتابة اليونانية التي تعتمد على النظام الأبجدي، ولكن في مقابل صعوبة الكتابة الهيروغليفية نرى أنها تؤدي إنجازا عظيما ومختلفا؛ وأنها لهذا تتمتع بكل درجات الإجلال والتقدير. الكتابة الهيروغليفية تتعدى - فيما يتعلق بوجودها الحسي - حدود الكلمة المنطوقة بكثير، فاللغة تكتسب في هذه الكتابة واقعا أكثر تنوعا، وأغنى ارتباطا وعلاقة مما يكسبه إيها الصوت. أما الكتابة الأبجدية، فهي - على العكس من ذلك - لا تتعدى كونها وسيلة أو أداة مجردة لتدوين الصوت، الذي يبدأ فيه الوجود الحقيقي للغة، ويبدأ فيه واقعها بالظهور. وخلاصة القول فإن اليونان أصبحت حضارة كتابية فقط عن طريق حضارة الكلمة، أما مصر فتعتبر في المقابل - بجانب كونها حضارة كلمة - حضارة للصورة أيضا، ومن هنا تعتبر مصر حضارة كتابية بمعنى أشمل وأعم، فالطريق إلى الكتابة هنا لا تسير فقط عبر التشكيل اللغوي للعالم وامتلاكه لغويا، وإنما أيضا عبر تشكيل العالم وامتلاكه تصويريا. فالكتابة هنا، في مصر، تعتبر أرقى وأقدس تعبير يمكن للمعنى أن يكتسبه.

ولكن أيضا في إسرائيل القديمة، والمعروف أنها ولّت ظهرها للصورة وانتجت حضارة ناضجة للكلمة، لعبت الكتابة دورا أكبر في التقييم الحضاري مما كان عليه الوضع في اليونان، فالذي يكتب هنا هو الرب، فهو (الرب) المؤلف والكاتب، الذي كتب الألواح التي تلقاها موسى في طور سيناء، وهو أيضا (الرب) الذي يسجل كل أعمال البشر<sup>(٢٠)</sup>، وكما هي الحال في مصر تطورت الكتابة أيضا في إسرائيل حتى أصبحت

(٢٠) قارن أيضا على أية حال ما هو موجود في الحضارة اليونانية، وما يطلق عليه الألواح الإله زوس. والمسجلة عليها أعمال البشر. انظر بيفير - Pfeiffer ١٩٧٨ ص ٤٤ - ٥٤ .



بمثابة "المفتاح" لفهم العالم؛ لذا يحق لنا أن نتساءل هنا: هل فعلاً مجرد انتشار القدرة على الكتابة في مجتمع ما هو وحده المعيار الوحيد والحاسم في تحديد ما نصطلح عليه بمسمى "حضارة كتابية"، وما نريد أن نطلق عليه هذا الاسم. أو ليس لتأثير "الكتابية" على صورة العالم وفهم الواقع داخل هذا المجتمع على أقل تقدير القدر نفسه من الأهمية في تحديد هذا المصطلح؟ صحيح أنه في هذه الحالة يكون هناك عدد صغير من أفراد المجتمع هم الذين يجيدون فن الكتابة وحدهم، ولكن في مقابل هذا فإن هذا العدد الصغير من أفراد المجتمع الذين يتقنون فن الكتابة قد منح هذا الفن من خلال تخصصهم، وإتقان حرفتهم مرتبة رفيعة ومكاناً مركزياً في المجتمع.

وبالنسبة لسؤالنا عن العلاقة بين "التراث" و"الهوية"، نو عن الصور والأشكال التي تنتظم فيها الذاكرة الحضارية، فإنه من المفيد لنا الآن أن نعرف أنه قد نشأت في اليونان أيضاً - أسوة بإسرائيل، وعلى غير ما كانت عليه الحال في مصر - "نصوص عظيمة"، وأن هذه النصوص تمثل الأساس الذي تقوم عليه الذكرى الحضارية هنا، إلا أنه يجب أن نلاحظ على الجانب الآخر - وهذا على عكس ما كان قائماً في إسرائيل - أن هذه النصوص العظيمة والمؤسسة حضارياً هي في مجملها سياغات لكلام كان في الأصل شفويًا، "فالنصوص العظيمة" هنا هي في الحقيقة نصوص تدوينية، ولم تنشأ من روح الكتابة، فهي نوع من التواصل غير المنقطع بين عالم "الشفاهية" وعالم "الكتابة"، والملاحم الهومييرية والتراجيديين الأتيكيين (قارن: ك. سيجال ١٩٨٢) والمحاورات الأفلاطونية (قارن: ت. أ. زتسلزاك ١٩٨٥) هي كلها نصوص من هذا النوع. بطبيعة الحال نحن لا نفى أن الرجوع إلى هذه النصوص، بل حتى نشأتها، ما كانت ممكنة لو لم توجد الكتابة. هذا صحيح، ولكن نريد أن نقول إن هذه النصوص لا تظهر "كتابيتها" ولا تبرزها إلى الخارج<sup>(٢١)</sup>، بل أكثر من هذا تظهر صورة تواصل نشأتها من عالم "الشفاهية" إلى "عالم الكتابة" في غير انقطاع، وكأن الكتابة هنا

(٢١) وهذا على العكس من كتابة التاريخ في اليونان أيضاً، باليونانية: syn-graphe، أي: كتابة نية أو تزامنية، و ana-graphe أي: تدوين أو تسجيل، وكذلك على خلاف التعليل الصريح لنمط الكتابة على الإطلاق الذي نقرأه عند المؤرخ اليوناني توكيديس من أن الكتابة هي تركيب ktema eis aei.

صورة من صور هذا التّواصل فقط، وهى تُظهر فى الوقت نفسه منشأ هذه النّصوص وطريق العودة إلى هذا المنشأ، الذى يقود إلى عالم "الصّوت" الجسدى، والحق، وعالم التّفاعل الاجتماعى الشّفوى. واضح أنّ "الكتابة" عند اليونانيين لم تكن تُفهم على أنّها تُمثل العالم المضاد لفناء وزوال الكلمة الشّفوية، لم تكن تُفهم على أنّها تمثل العالم الأبدى السّرمدى المقدّس والثّابت والمحققة منابعة؛ ولذا فهو غير خاضع للتّغير؛ لأنّ الكتابة كانت تُفهم بهذا المعنى فى كلّ من مصر القديمة وإسرائيل، وبناءً عليه فإنّه تتّضح أمامنا الآن ثلاث سمات رئيسية مميّزة للحضارة الكتابية اليونانية:

١ - تقف الحضارة الكتابية اليونانية من عالم "الشّفاهية" موقفا مختلفا عن حضارات العالم القديم الأخرى، فهى مفتوحة على عالم "الشّفاهية"، ولا تطرده من داخلها إلى محيط "حضارة تحتية" (Subkultur) تعيش بمنأى عن عالم "الكتابة"، بل تحتضن صورته وأشكاله، وترقى بها إلى تطوّر كبير وارتفاع وارتقاء جديدين<sup>(٢٧)</sup>.

٢ - نظرا لأنّ الكتابة فى الحضارة اليونانية لا تمصر "محيطا مقدّسا" - كما هى الحال فى مصر القديمة أو إسرائيل - لذلك لا توجد هنا "كتابات مقدّسة"، فالنّصوص المقدّسة تُترك عند اليونانيين - مثلما هو الوضع عند الكلتيين والفرس الزّرادشتيين، وبصفة خاصّة عند براهمة الهند ("الفيدا") - أمانة فى عنق الثّراث، ليس

(٢٧) كون أنّ مجتمعا ما يدين ثرائه نصوصا كتابية، فهذا هو أبعد ما يكون عن الحالة العادية. فى الأحوال العادية يسير الثّراث الشّفوى والثّراث الكتابى جنباً إلى جنب داخل المجتمع أو الحضارة، حتّى يطلب الثّراث الكتابى على الشّفوى تدرجياً ويتّخذ معنى الثّراث الشّفوى بمدّ ذلك، ليصبح نوعاً من "الفلكلور" أو من "الخرافات" ويطاح به على هامش الوجود، ولكن يبدو أنّ الأدب اليونانى القديم فريد بمض الشىء فى هذه النّقطة، وذلك بأن قام بتكوين وتقنين الثّراث الشّفوى اليونانى تكويناً أميناً. بيد إنّ هذا يتناسب تماماً مع طبيعة الحضارة اليونانية، والذى لم تطرد من داخلها جثورها الفرافية، "الشّمسانية" الفجورية أو غير العقلانية بأى معنى آخر أثناء الانتقال من عالم "الشّفاهية" إلى عالم "الكتابة"، ولم تلج بهذه الجذور الحضارية إلى وجود على هامش الحياة داخل محيط "حضارة تحتية" تفصلها مسافة دائمة عن تيار الحضارة الرئيسى (وهذا كما حدث - على سبيل المثال - مع بعض الآثار الوثنية سميّة السّمة فى المسيحية والذى كانت تطفو على السّطح فى العصور الوسطى فى الألعاب الدّينية عن غير قصد، وتسبب إخراجاً شديداً لدى الأوساط الدّينية) بل فهم الأدب اليونانى القديم كيف يستفيد من هذه الأشياء وكيف يدخل إلى محيطه كلّ المعانى، والأفكار التى تتضمّنها هذه الآثار. كلّ صنوف الفنون الجمالية التى تحتويها هذه الآثار، وكلّ الحقائق الأنثروبولوجية، لكى تصبح بعد هذا جزءاً من الصّور العقلانية للخطاب العلمى والفنى داخل هذه الحضارة.

الكتابي، بل بالتحديد التراث الشفوي (قارن: ك. كولبي ١٩٨٨ و. ه. ج. كيبينبرج ١٩٨٧).

٢ - ونظرا أيضا لأن الكتابة في اليونان لا تختص بحصر "محيط رسمي" بالمفهوم الحضاري؛ أي "محيط مقدس"، فإن إتقانها، والتمكّن منها، وممارسة حرفة الكتابة لا تحتاج إلى تفويض حضاري من نوع خاص - كما هي الحال في مصر وفي إسرائيل، فبالمقارنة بمصر - على سبيل المثال - ينطبق على اليونانيين ما قاله المؤرخ الروماني "سيشرون" عن الرومان ذات مرة من أنهم (الرومان) لا يعرفون "الذكرى العلنية الموكلة للكتابة العلنية" (٢٣).

إن السبب في الوجود الكثير للعناصر الشفوية، أو بصورة عامة للعناصر القديمة، في الحضارة الكتابية اليونانية يجب أن يبحث عنه في مكان آخر غير التصور أن هذا قد يكون راجعا إلى خصوصية النظام الكتابي المستعمل هنا، ونحن من جانبنا نفترض أن سر هذا الوجود الكثير للعناصر الشفوية في الحضارة اليونانية يجب البحث عنه في الماهية السياسية والاجتماعية لظروف وأحوال اليونان بشكل عام. لقد كان اليونانيون - لظروف لا نستطيع أن نأتى عليها هنا بالتفصيل - يعيشون في تحرر من قواعد وقوانين الكتابة التي كانت تسود المجتمعات الشرقية، فنظم الكتابة التي سادت المجتمعات الشرقية قد تم تطويرها لتكون أدوات للتمثيل السياسي والتنظيم الاقتصادي، فهذه النظم لم تكن بمعزل عن البيروقراطية القائمة آنذاك، بل كانت النظم الكتابية في حضارات الشرق القديمة تُسخر لخدمة البيروقراطية وأعمال الإدارة في الدولة، ولا سيما أن الدولة آنذاك كانت تشمل مناطق نفوذ واسعة (فيما يتعلق ببلاد الرافدين، انظر: م. لامبرت ١٩٦٠)، "فالكتابة"، أو "أن تكتب"، هذا كان معناه في المجتمعات الشرقية القديمة "التنظيم"، و"التخطيط"، و"التقسيم"، فالكتابة كانت تُستعمل هنا في المقام الأول كدأء للسيطرة التنظيمية على الواقع، كوسيلة لتنظيم الواقع والتغلب عليه، وأيضا كوسيلة لإظهار القوة والسيطرة. فالشيء الذي تكتبه الكتابة، هو

(٢٣) قارن "سيشرون - Cicero - De Leg. ٢، ٢٠، ٤٦؛ حيث يقول: "publicis litteris con-signatam memoriam publicam nullam habemus"

ديسكورسات القوة والسطوة، وخطابات الهوية الرسمية، خطابات القوانين والأوامر والمراسيم، خطابات ملفات الإدارة والطقوس والشعائر وتقديم الأضحيات. فأن تكتب في المجتمعات الشرقية القديمة، هذا كان معناه "أن تُدوّن"، أن تُثبت شيئا عن طريق الكتابة، "أن تحفظ وتؤمن شيئا عن طريق الكتابة"، "أن تُسجل شيئا؛ الكتابة كانت تعنى هنا "أن تحكم وتتحكم في الأشياء"، "أن تُنظم ويُقنن". الكتابة هي - كما قال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو<sup>(٢٤)</sup> - "جهاز القوة وأداة التوجيه، فالشيء المكتوب يطلب لنفسه دائما حق الالتزام المطلق له"<sup>(٢٥)</sup>. وفي مثل هذا النوع من النشاط الكتابي لا يجد "التراث الشفوي"، ولا ما نطلق عليه اسم "آدب" طريقا إلى التدوين، إلا بقدر محدود جداً، فالمعالم التي تفصل بين الموظفين الكتبة في الدولة المصرية القديمة أو في بلاد الرافدين، وبين الشعراء المغنين في اليونان هي ليست عوالم خاصة بتكنولوجيا الكتابة وحدها، وإنما هي عوالم خاصة بالحضارة الكتابية نفسها، في كل من مصر القديمة أو بلاد الرافدين من جانب واليونان من جانب آخر. هي عوالم خاصة بالمحيط التاريخي لكل منهما، بالمناخ السياسي الذي يعيش فيه كل منهما، وبجماعة

(٢٤) "ميشيل فوكو - Michel Foucault" فيلسوف فرنسي معاصر، لم اسمه مع "جال دريدا" في محيط المدرسة "التفكيرية"، ويعتبر أحد روادها المهمين، وقد سبقت إشارات متفرقة على هامش هذا الكتاب إلى "المدرسة التفكيرية"، ونميل القارئ منا إلى كتاب الدكتور حسن حنفي: مقدمة في علم الاستشراق، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩ وما بعدها. (المترجم)

(٢٥) قارن حول هذه النقطة بصفة خاصة: ج. جودي - J. Goody - ١٩٨٦. صحيح أن الإنجازات التي حققها العلم في كل من الحضارة المصرية والحضارة البابلية (وأيضا حدود هذا العلم) ما كانت لتحقيق أو لتعرف بدون الكتابة، غير أن هذه الإنجازات يعود الفضل في تحقيقها، ليس لروح الكتابة؛ أي أنها إنجازات لم تنشأ من "روح الكتابة"، بل تحققت، ونشأت من "روح البيروقراطية الإدارية" التي كانت سائدة في هاتين الحضارتين، ومن سيطرة هذه البيروقراطية على الواقع وتنظيمها وترتيبها إياه، و"أرشفة" هذا الواقع - إن جاز القول (قارن: ج. جودي ١٩٧٧). في حين أنه في اليونان لم تكن هذه الأطر الاجتماعية الخاصة بتحصيل المعرفة، واكتسابها ومعالجتها، وتوصيلها إلى من يريدونها، لم تكن قائمة. وفي مقابل هذا نجد هنا اتصالاً عاماً قائماً على مبدأ التألف. للمزيد: قارن أيضاً: "ف. يورس - F. Jueress - ١٩٨٢. فيما يتطرق بمصر، قارن: "أ. شلوت - A. Schlott - ١٩٨٩.

المستمعين، وبالتجارب التي يستطيع كل منهما أن يخوضها وأن يتبادلها مع الآخرين في كل حضارة من هذين القطبين الحضاريين<sup>(٢٦)</sup>.

غير أن الوضع فيما يتعلق الآن بهذه الممارسة الكتابية كان مختلفا في إسرائيل القديمة، فبالمقارنة مع نظام مراتب الكتابة الذي كان سائدا في الممالك الكبرى المحيطة بإسرائيل (مصر وبلاد الرافدين) ، كان يعيش أنبياء وكهنة بنى إسرائيل (وهم كانوا أصحاب القلم) في جو يتسم بحرية أكثر بعض الشيء. إلا أنهم كانت لديهم مهام واهتمامات أخرى غير الإدارة والتنظيم. فالشيء المطلوب تثبيته في الكتابة عندهم لم يكن هو خطاب القوة وخطاب إدارة الدولة - كما كان الأمر في الحضارات المجاورة - وإنما الذي كان مطلوب تثبيته في الكتابة هنا هو شيء واحد فقط: الشريعة، "الهدى"، "التوراة". لقد عرف أنبياء بنى إسرائيل وكهنتهم أن "الشريعة" منزلة من عند "الرب" لشعبه، وأنه يجب الحفاظ عليها واتباعها عبر كل الأحوال والمناحي التي يتعرض لها هذا الشعب، فالعلاقة أو الرابطة التي تربط بين الكتابة وبين الالتزام، بين القراءة والامتثال للشيء المقروء كانت هنا أيضا قائمة، غير أنها لم تكن علاقة بمفهوم "جهاز قوة" أرضي؛ أي لم تكن هذه العلاقة موضوعية في سياق الامتثال لجهاز قوة دنيوي، فالكتابة في إسرائيل تم انتزاع الصبغة السياسية عنها، وأصبحت بهذا أهم "جهاز لقوة الرب".

فالتريق الخاصة التي سرى فيها التطور الحضاري في اليونان ليست إذن مسألة تتعلق بالنظام الكتابي وحده، فالنظام الكتابي الذي كان سائدا في اليونان لم يكن هو السبب في تشكيل الحضارة اليونانية على هذا الوجه، وفي اختلافها عن بقية الحضارات المجاورة الأخرى - على النحو الذي رأيناه أعلى، وإنما السر في هذا التطور المختلف عند اليونانيين راجع إلى عدة أمور معقدة، كشف عنها هذا المسح

(٢٦) وقد أصاب ج. إلورت - G. Elwert ، ١٩٨٧ ، ص ٢٢٩ ، عندما قال: "ليس استخدام الكتابة في حد ذاته هو الذي وراء هذا الفرق، بل إن السبب وراء ذلك هو في مؤسسات اجتماعية معينة (موازين القوى في المجتمع، ظروف الإنتاج والتبادل) هذه المؤسسات هي التي تستخدم الكتابة وتنتج بهذا عملية النقل والتبادل في المجتمع".

الذى أجريناه على الحضارة اليونانية، والذي ظهر فيه أن القضية تتعلق بالسؤال عن: أين تتركز مرجعيات التوجيه في هذه الحضارة، وكيف يتم هنا ضمان وتنفيذ مبدأ الالتزام في داخلها. إن الشيء الفريد في الموقف اليوناني يكمن في استخدام سياسى اجتماعى للكتابة، من الأفضل أن نصفه سلبا على أنه "مجال خال"، محيط فارغ، ليس مشغولا، لا من قبل صوت حاكم يصدر أوامر "التوجيه"، ولا من قبل صوت "إله" يفعل الشيء نفسه، وهذا الفراغ في القوة هو الذى ساعد كثيرا على تسرب الشفاهية إلى الحضارة الكتابية في اليونان.

ومن هنا، يمكن القول إن الحضارة اليونانية قد تأثرت بالكتابة وتشكلت عليها، ولكن في اتجاه مغاير تماما عن الاتجاه الذى أخذته الحضارة المصرية مثلا، أو الحضارة عند بنى إسرائيل، أو حتى حضارة الصين، وقد أبرز رودلف بوشارت هذه الحقيقة في مقالة صغيرة له في الكلمات التالية:

"إن اللغة الأساسية المقدسة عند الهيلينيين، لغتهم السنسكريتية - إن جاز القول - لم تكن بالنسبة للأجيال التالية مرتبطة بوثنائق دينية على غرار ما كان عليه الأمر عند أهل الهند أو في اللغات الكلاسيكية في إسرائيل القديمة والصين القديمة وإيران القديمة، ففقط في قدرية الحضارات الشرقية وحدها، وفي الجبرية الدينية التى كانت تحكمها كان لا بد دائما وباستمرار من إلباس الأبدية القومية - باعتبارها تمثل وحدة تجمع بين الشريعة والقانون والدين والتاريخ - ثوب لغة أبدية أيضا. إن الوثيقة القومية لحضارة الغرب اسمها الشعر، الشعر وعالم الأرواح المرتبط به الخاص بالفردية التى تم إنتاجها في صور شعرية في الأدب والبحث، فالخطر في أن يتحول هوميروس بالنسبة لليونانيين غير الأصليين من عالم الشعوب الهيلينية، ليصبح إنجيلا لهم، هذا الخطر لم يكن أبدا قائما. والسراً الذى جعل هيلاس قومية وأمة بالنسبة للعالم اليوناني ما كان يمكن جمعه في صيغة بدائية كهذه في شكل كتاب أو كتابين، ولغة هذا السراً ما كان يمكن حصرها في مثل هذا المبدأ الديكتاتوري المتمثل في زمن سحيق متساو للغة عتيقة جامدة (ر. بوشارت ١٩٧٢، ٦٧).

إذا كنّا نحن - الغربيون - مستعدين، ولو للحظة واحدة، أن نكبر فوق أخطاء في التقدير لنظرة تقييمية متحيزة، أخطاء صعب احتمالها، وإذا كنّا مستعدين أيضا أن

نطلق الحرية لأنفسنا على ضوء النتائج التي يهدف إليها "بورشارت"، فلن يمكننا أن نمنع هذه الكلمات قسطها من الصحة، وعن المعنى نفسه، ولكن في كلمات قليلة، عبر أيضا "رودولف بفايفر"، عندما قال: "لم تستطع بيكتاتورية الكتاب أن تنتشر أبدا في العالم اليوناني، كما حدث هذا في عالم الحضارات الشرقية أو في عالم العصور الوسطى" (ر. بفايفر ١٩٧٨ ، ٥٢).

وربما يكون من المفيد هنا أيضا أن نقابل هذه الآراء والنتائج برأي صدر عن رؤية تقييمية لهذه القضية من منظور معاكس، ويتميز هذه الرؤية الأخرى بأنها جاءت من عصر قريب جداً من النصوص التي نتحدث عنها هنا، ففي القرن الأول الميلادي كتب المؤرخ اليهودي "يوسيفوس فلافيوس" (٢٧) رسالة بعنوان "الرد على حجج الأبيونيّين" (٢٨)، عقد فيها مقارنة بين كتابة التاريخ عند اليهود من جانب، وعند اليونانيين من جانب آخر. وفيها يقول:

"إن كتابة التاريخ عندنا ليست متروكة لكل من هبّ ودبّ. ولأن الأمر عندنا كذلك؛ فإنه ليست هناك تناقضات في الشيء المكتوب، فالأنبياء وحدهم هم الذين يتمتعون بحق هذا الامتياز؛ لأنهم أوتوا المعرفة عن أبعد حدث وقع في التاريخ السعيق بفضل وهي إلهي، وسجلوا حوادث الزمان في أخبار واضحة. كتبنا التي نؤمن بحق بصحتها هي فقط اثنان وعشرون كتابا، وهذه الكتب تحوي أخبار كل الأزمان. خمسة من هذه الكتب هي الكتب المنزلة على نبيينا موسى (الكتب الخمسة) وتحتوي هذه الكتب الخمسة على تعاليم الشريعة، وعلى أخبار التاريخ الذي وصل إلينا منذ بداية الخليقة حتى موت المشرع (موسى). أما التاريخ الذي بدأ من بعد وفاة موسى وحتى عهد الأرتاكسيركسيين، فقد كتبه الأنبياء في ثلاثة عشر كتابا، والكتب الأربعة الأخرى هي عبارة عن مزامير وهلوات للرب وتعاليم حول معيشة الحياة الإنسانية" (٢٩). ومن عهد

(٢٧) "يوسيفوس فلافيوس - Josephus Flavius" سبق ذكره. راجع هامش ه من الفصل السادس. (المترجم).

(٢٨) "Contra Apionem". (المترجم)

(٢٩) الكتب في العهد القديم مرتبة أيضا بهذه الطريقة نفسها التي يصفها بها "فلافيوس". (المترجم)

الارتاكسيركسيين حتى أيامنا هذه يوجد أيضا توارث للتاريخ، ولكن هذا التراث لا يتمتع بالتقدير نفسه الذي تحمله للتاريخ الذي كُتب في العهود السابقة؛ لأن سلسلة الأنبياء انقطعت، فما تركه لنا الأنبياء مكتوباً من التاريخ، هذا هو وحده الذي نقدسه على أنه من كتبنا ومن تعاليمنا، وبالرغم من مضي زمن طويل على كتابة هذا التاريخ، إلا أنه لم يتجرأ أحد على إضافة شيء إليه، ولو مقطع واحد، أو انتقاص شيء منه، أو تغيير شيء فيه (انظر: الرد على حجج الأبونيين، جزء أول، فقرة ٢، ص ٣٨ - ٤١).

ويذكر 'يوسيفوس' بعد ذلك، أن اليونانيين عندهم - على العكس من اليهود - كتب لا حصر لها عن التاريخ، تتناقض كلها مع بعضها البعض. وغير هذا، فإن التراث التاريخي عند اليونانيين حديث بالمقارنة بما عند اليهود: إذ لا يوجد عند الهيلينيين كتاب واحد عن التاريخ أقدم من أشعار 'هوميريس'، باعترافهم أنفسهم، ومن المؤكد أن 'هوميريس' عاش في فترة متأخرة عن الأحداث التي وقعت حول 'طروادة'. ويقال أيضا إنه حتى 'هوميريس' نفسه لم يترك أشعاره مكتوبة، وإن هذه الأشعار تم جمعها فيما أتى من الزمان من الأغاني التي كان يُرندها الناس من وحى الذاكرة؛ ولذلك تحمل هذه الأشعار في داخلها تناقضات كثيرة (الكلمة في الأصل اليوناني هي: diaphoni- a) (انظر: الرد على حجج الأبونيين، فقرة ١ ن ١٢) (٣٠).

إن هذا النقد الذي يوجهه 'يوسيفوس' إلى حضارة اليونانيين الكتابية يتعلق 'بالشفاهية التركيبية' لهذه الحضارة، فالحديث هنا عن كتب لا حصر لها، مليئة بالتناقضات، من ميل إلى الجدل ونزوع إلى الاختلاف، وعن أكاذيب واختلاقات؛ هذه الأشياء كلها موضع نقاش وجدال في محيط الكتابة لا نهاية له، ويدور الأمر في هذا الجدل والسجال، ليس في الأساس حول البحث عن الحقيقة، بل حول فن الكلام وتحقيق النفوذ السياسي. لكننا - على العكس من هذا - سوف نرى فيما بعد أن هذا التعمد في الأصوات التي تتحدث، هذا التناحر والجدل الملىء بالتناقضات، والذي

(٣٠) نقلا عن: هـ. كانكيك - H. Cancik - ١٩٨٦. تعتمد ملاحظتنا عن 'فلافْيوس' في أغلبها على هذا المقال المذكور الذي كتبه 'كانكيك'. وأيضا على بعض الإرشادات والتوجيهات التي فت 'كانكيك' نظري إليها.



استرعى انتباه هذا الزائر الشرقي (يوسيفوس) أنه بالتحديد هذا الصخب، والعراك الكلامي يعتبر مكسبا مميزا، وخاصا بالحضارة الكتابية، فيخبرنا "يوسيفوس" أن المحيط الذي تتحرك فيه الكتابة عند اليهود، بل في الشرق عامة، محيط أو مجال مقدس، ويسبب قدسيته هذه فهو مقصور فقط على أولئك الذين أوكلت إليهم سلطة التعامل مع الشيء المقدس. هؤلاء هم الكهنة ورجال الدين الذين يملكون أقدم وأثبت تراث للذكرى (paradosis) (فقرة ٨) تراث ثابت ومتين، غير قابل لانتزاعه من مكانه، وغير خاضع للتغير، شأنه في هذا شأن الرب الذي يتوارثه، وينقل أخباره عبر الأجيال<sup>(٢١)</sup>، ففيما يتعلق بالحقيقة الوحيدة، الحقيقة التي ترصدها كتب اليهود والكتب في الحضارة الشرقية بشكل عام، فيما يتعلق بهذا النوع من الحقيقة فإن كتب اليهود "خالية فعلا من التناقضات" (الكلمة اليونانية هي: symphonoi)، فكل هذه الكتب تتحدث عن الشيء نفسه، ولا أحد يملك السلطة من قريب أو بعيد بالقيام بتغيير أدنى شيء في حرفيتها، وهذا هو - حسب ما يبدو ضمنا في نقد "يوسيفوس" - ما تعنيه كلمة "حضارة كتابية" بالمعنى الحقيقي للكلمة، ومثل هذا المفهوم "للحضارة الكتابية" يعتبر - كما يرى "يوسيفوس" - المكسب الذي يتقدم به الشرق على اليونانيين.

وأما حقيقة أن هذا النقد الذي يوجهه "يوسيفوس" هنا هو نقد متحيز، بل وسينى القصد في الوقت نفسه، شأنه في هذا شأن التعريض بما يُعرف باسم "جبرية الحضارات الشرقية" وسطوة الكتاب في تلك الحضارات - وهو تعريض وافتراء درجت على القيام به "المدرسة الهومانية الجديدة" - كون الأمر هكذا، فهذا شيء ليس في حاجة منا إلى تعليق<sup>(٢٢)</sup>، وواضح أيضا حقيقة أن هذا الصراع الأيدلوجي بين إسرائيل واليونان حول الذكرى الحقيقية قد أصاب نقطة تبرز لنا فرقا جوهريا جدا في

(٢١) راجع: "كانيك - Cancik" 1986 ، ٥٢ ، الاقتباس عبارة عن إعادة صياغة للمواضع التالية في النص الأصلي لـ لارد على حجج الأبوتيين: فقرة ٢ ، ص ١٥٢ ، ١٦٩ ، ١٨٩ ، ١٦٧ .

(٢٢) قارن هنا النصائح الدقيقة التي قام بها "كانيك - Cancik" (في المرجع السابق) ، والتي صمحت بها الصورة التي رسمها "يوسيفوس" في أعماله.

النتائج الممكنة والمترتبة على دخول "الكتابية" إلى الحضارات، "فالكتابية" التي قادت في إسرائيل القديمة إلى "أحادية" التراث، وإلى عملية "توقيف" وتكثف وتطورى لهذا التراث الحضارى، هي "الكتابية" نفسها التي قادت في اليونان إلى عملية "تسييل" التراث، وإلى جعله "متنازعا" عليه ومختلفا فيه، فكلا المبدأين، مبدأ "الاتفاق" عند اليهود (symphonoi) ومبدأ "الاختلاف" عند اليونانيين (diaphonoi)، يبعدان بالقدر نفسه عن تركيب التراث الحضارى الذى يعتمد على الشفاهية.

وحقيقة الأمر أيضا أن هذه المقابلة التي يعقدها "يوسيفوس" هنا بين الذكرى عند بني إسرائيل، والذكرى عند اليونانيين تذكرنا - في نواح كثيرة - بتلك المقابلة التي عقدها "أفلاطون" بين الفن عند اليونانيين من جانب، وعند المصريين القدماء من جانب آخر، فعند "أفلاطون" أيضا يدور الأمر حول الفرق بين حضارتين: حضارة تشجع على الابتكار الفردى المستمر بحجة التأثير الجمالى (وهي هنا الحضارة اليونانية) وحضارة تعتمد على "التوقيف" والتثبيت الطقوسى الرسمى بحجة "الإمسك بالحقيقة" (وهي هنا الحضارة المصرية القديمة)، وفى "المحاورات" (٦٥٦-٦٥٧) يضع "أفلاطون" مصر القديمة أمام أعين اليونانيين بوصفها نموذجا حضاريا يجسد التعامل المسئول للتراث: التراث الذى لا يجوز لأحد أن يضيف إليه شيئا أو أن يغير فيه شيئا - باعتباره الوعاء الوحيد الذى يحمل حقيقة وحيدة تم التوصل إليها وإدراكها. يُصور "أفلاطون" مصر هكذا لليونانيين، في الوقت الذى تركت فيه الحرية المطلقة للفنانين في اليونان - هنا يقول "أفلاطون"، مؤكداً تفرد مصر في هذا المضمار بالطريقة نفسها التي يُصرّ بها "يوسيفوس" على تفرد اليهود: في الوقت الذى تركت فيه الحرية المطلقة للفنانين والمبدعين في كل مكان في العالم لاكتشاف كل ما هو جديد حسب ما يروق لهم، حضارة مصر تمثل حالة الثبات والإمسك بالحقيقة، وحضارة اليونان تمثل حالة السيولة والتغير، والتقابل بين المالتين: حالة اليهود مع اليونان، وحالة مصر مع اليونان، تقابل ظاهر وواضح، فهو تقابل لا يستند إلى التراث (يبدو أن "يوسيفوس" لم يكن يقصد هذا الاقتباس الذى نقلناه عن "أفلاطون"، بل ربما لم يكن يعرف هذا الموضع بالمرّة)، وإنما هو تقابل يكمن في جوهر القضية نفسها. بتعبير آخر: يكمن في الاختلاف في تركيبة العلاقة بالتراث: أى في الاختلاف في تركيبة الذاكرة الحضارية، عند اليونانيين من جانب، وعند اليهود، والمصريين من جانب آخر.

## II. "هوميريس" والتكوين العرقي لليونانيين

### ١ - عصر "الأبطال" في اليونان بوصفه ذكرى "هوميرية"

من أقوى الحجج التي ساقها "يوسيفوس" ليدال بها على صحة التراث اليهودي من ناحية، وعلى عدم الثقة في التراث اليوناني من ناحية أخرى هي قوله إن اليهود على استعداد أن يموتوا من أجل كتابهم المقدس، في الوقت الذي لن يكون هناك أي شخص "هيليني" واحد مستعدا لأن يموت من أجل "هيريودوت" مثلاً<sup>(٢٣)</sup>. غير أن "يوسيفوس" يخطئ كلية في هذه النقطة بالتحديد، "هيريودوت" نفسه هو الذي يسوق لنا مثلاً رائعاً لأهل "أثينا" يبين بوضوح مدى استعدادهم لأن يموتوا من أجل "يونانياتهم"، وهذا المثال تم إخراجها بعناية، ومحسوب بدقة فيما له من آثار سياسية مترتبة عليه، فمع قرب نهاية العروب اليونانية الفارسية وهمل "الإسكندر الأكبر المقدوني" إلى أثينا ليقوم بدور الوسيط بين اليونان وفارس، وليقنع أهل أثينا بعقد حلف مع ملك الفرس. غير أن أهل أثينا راحوا يسوقون في المفاوضات، ويؤجلون؛ لأنهم كانوا يعلمون أن أهل إسبرطة سوف يسمعون بنياً وصول رسول ملك الفرس، وينبأ الحلف المزمع عقده، وأنهم (أهل إسبرطة) سوف يرسلون رسولهم في أسرع وقت؛ ولذا فإن أهل أثينا أجكوا المفاوضات مع رسول ملك الفرس عن عمد؛ وهذا لكي يظهر أهل إسبرطة على صورتهم الحقيقية أمام الملأ، فقويت وساطة "الإسكندر الأكبر" بالرفض القاطع في بداية الأمر، ثم تلقى أهل إسبرطة الذين بدأوا يحسون بالشك اتجاه هذه الوساطة درسهم، وفجأة ظهرت اليونانية في المال (to Hellenikon) أي: أخوة الدم، وأخوة اللغة (homonim te kai homo-glosson) المقدسات المشتركة والشعائر والطقوس الواحدة والعادات والأعراف ذات الغاية الواحدة (ethea te homotropa)<sup>(٢٤)</sup>، وهذا الشعور بالانتماء يتم جعله هنا بمثابة الضمانة الحقيقية، هي: أنه طالما لا يزال يمش

(٢٣) انظر: "الرد على حجج الأيونيين - Contra Apionem"، فقرة أولى، ص ٤٦ - ص ٤٨، تارن أيضاً: "كانيك - Cancik"، مرجع سبق ذكره، ص ٩٠.

(٢٤) راجع: "هيريودوت - Herodot" الجزء الثامن، وقارن أيضاً: "فينلي - Finley" ١٩٧٥، ص ١٢٠ - ١٢٣.

فرد واحد من أهل أثينا على قيد الحياة، فلن يكون هناك تصالح مع الفرس أبداً: أى بتعبير آخر: الموت من أجل اليونانية.

إن هذا الشعور الهيلينى القومى الذى يُعول أهل أثينا كثيراً على التعبير العلنى عنه، إنما هو أمر مختلف تماماً عن كونه مجرد شيء يديهى، ولا سيما عند شعب لا يملك أدنى المقومات لهوية سياسية تجمعها، شعب تربط بين وحداته السياسية المختلفة علاقات سياسية خارجية، كالدول المختلفة، فمثل هذا الشعور القومى عند الأثينيين لم يتولد عن فراغ، بل إن السبب فى تكوين هذا الشعور يرجع إلى نص معين، وإلى انتشار هذا النص بين شعوب اليونان فى تلك الفترة. هذا النص هو: الإلياذة، ويقول "بفايفر" إنه على أساس من هذا الشعر الملحمى الذى كان يمثل ملكية قومية ذات قيمة عالية بدأت عامة شعوب اليونان، كل الهيلينيين، يفهمون أنفسهم على أنهم يكوّنون وحدة واحدة، هذا بالرغم من كل الفوارق فى الأصول والمنشأ، وبالرغم من اختلاف الطبقات، وفوق كل الظروف السياسية والاجتماعية المتغيرة<sup>(٣٥)</sup>.

فنحن هنا فى حالة اليونان نقف أمام ظاهرة مشابهة كذلك التى كنا بصدها فى حالة بنى إسرائيل: كلتا الأمتين تكونتا من الناحية العرقية والحضارية عن طريق اللجوء إلى نص مؤسس حضارياً، إلى نص جوهري أساسى. غير أننا بإزاء هذا التشابه بين هاتين الحالتين نجد أن الفرق بينهما ذو مغزى، ففي إسرائيل كانت هى ذكرى مجموعة منشقة، مجموعة من بنى إسرائيل الهاربين، يمكن أن نقول: حركة اعتزالية، كانت ذكرى هذه المجموعة أو الحركة هى التى تأسست على النص المقدس، التوراة، وهذا فى ظل مفهوم الاختلاف والتباين مع بقية أفراد الشعب الذى كانوا يعيشون معه. أما فى اليونان فكانت هى الذكرى المشتركة لمجموعات بشرية متناثرة استندت جميعها على نص الإلياذة، وهذا فى ظل مفهوم الاتحاد والاندماج،

(٣٥) انظر: "بفايفر - Pfeiffer" 1978، 21. ومن هنا فإن "رودولف بوركهارت - Rudolf Borchardt" لم يكن محقاً كثيراً فى قوله إن السر الذى جعل هيلاس أمة لكل شعوب اليونان لا يمكن استيعابه فى صيغة بدائية كذلك التى تكون فى شكل كتاب أو كتابين، فنحن نرى العكس: إن الدور العظيم الذى لعبته "الإلياذة" فى التكوين العرقى للشعوب اليونانية لا يمكن وصفه بتعبير أدق من تعبير "بوركهارت"، من أن "الإلياذة" كانت هى "السر" الذى جعل هيلاس أمة لكل شعوب اليونان.

فالشخص الذكرياتي المركزي هنا، الصورة الاستعارية للذكرى هنا، هي قصة حلف، قصة اتحاد هيليني قومي عام في مواجهة العدو الذي يترى بهم من ناحية الشرق (الفرس) ، فالفرق بين الحالتين واضح، بالرغم من تشابههما .

إن هذه الظاهرة تعتبر من منظورين ظاهرة فريدة وتحتاج في شرحها إلى مبحثين : الأول منهما ينبغي أن يختص بقضية نشأة النص المؤسس حضارياً (الإلياذة) والظروف التاريخية التي صاحبت هذه النشأة، والثاني يتعلق بتاريخ العودة واللجوء الذكرياتي إلى هذا النص المؤسس؛ أي منذ متى أصبح هذا النص موضوعاً للذكرى، التي كانت وراء تكوين هذا الشعب، فهذان المظهران لهذه العملية سوف يلقيان الضوء على سؤالنا عن صور، ووظائف الذاكرة الحضارية عند شعوب اليونان.

أما فيما يتعلق بالمظهر الأول الخاص بنشأة النصوص المؤسسة حضارياً في اليونان، فيجب أن نعلم من البداية أن هذه النصوص لا تحكي مجرد أساطير أو قصص عجائب وخوارق. بل إن هذه النصوص تقوم بعملية "تقعيد وتقنين للذكرى". وسؤالنا هو: لماذا يتذكر سكان اليونان الذين كانوا يعيشون في القرن الثامن قبل الميلاد أحداث فترة تاريخية ماضية، تمتد إلى خمسمائة عام في الماضي، وهذا بالتحديد في الشكل الشعري "الملحمة البطولية"؟ الإجابة على هذا السؤال هي: أن القطيعة الحضارية والاجتماعية التي وقعت بين المجتمع "الميكيني"، مجتمع الحضارة "الميكينية" في اليونان، والمجتمع "القديم" قد سمحت بتكوين "ماضٍ"، تم فهمه وتشكيله على أنه "عصر بطولي". ومعروف من سمات الماضي أنه يكون "ماضياً"، أنه يكون منقضيًا، بتعبير آخر: أنه يكون غير قابل للمواصلة، فهذا الماضي مثل "السيناريو" لقصص وحكايات عاش فيها المجتمع الأرستقراطي اليوناني في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد واحتفل فيها بنفسه؛ حيث إن هذا المجتمع تبنى هذه القصص والحكايات وجعل منها "ماضية" الخاص به، وأرجع سلالاته وأنسابه إلى الشخصيات الأسطورية الموجودة في "أسطورة طروادة" وفي المواد الأسطورية الأخرى المشابهة، فالماضي في مجتمع "الحضارة الميكينية" يتم تصويره من جانب بألوان "الغيرية" والاختلاف، وفي شكل "الارتقاء البطولي" لهذا الماضي باعتباره ماضياً يجسد فترة زمنية أخرى مفصولة تماماً عن الأشخاص الحاليين الخاضعين "لقانون الموت" في

مقابل الأشخاص الأبديين السرمديين الذين يصورهم هذا الماضي، والذين لا يطالهم الموت أبداً؛ لأنهم قد لبسوا ثوب الخلود. ومن جانب آخر يتم استخدام هذا الماضي أيضاً كأساس للتصوير الذاتى، وفهم الهوية من قبل الطبقات الأرستقراطية الموجودة فى المجتمع، وبصفة خاصة فيما يتعلق بناحية الأنساب، وهذا عن طريق جعل هذا الماضي تاريخاً يعيشون فيه وموضوعاً لذكراهم، فنحن هنا أمام حالة نموذجية من حالات تركيب، وتخيل الاستمرارية من فوق جدران القطيعة الحضارية، ومن فوق دفتى الشرخ الحضارى الذى وقع فى ذلك المجتمع<sup>(٣٦)</sup>.

غير أن السؤال يظل - على أية حال - قائماً، وهو: لماذا عبأ اليونانيون فى القرن الثامن بالتهديد هذه الذكرى، وأطلقوا لها العنان؟ فالقطيعة الحضارية التى وقعت والتى نسجت فوقها أسطورة الاستمرارية السابقة، بغرض عبورها واجتيازها، هذه القطيعة حدثت فى عام ١٢٠٠، فهل ممكن أن يكون القرن الذى عاش فيه "هوميريس" هو نفسه كان عصراً للآزمات وكان فترة تحول؟ فقبل كل شيء علينا أن نثبت هنا أن ملاحم "هوميريس" تمثل نهاية فترة الشعر الملحمى البطولى الذى كان موجوداً فى بلاد اليونان فى شكل تراث شفوى حى. تقف ملاحم "هوميريس" عند نهاية هذا التراث، ويُعزّد هذا الرأى الاحتمال السائد من أن ملاحم "هوميريس" توضع عادة فى نهاية، وليس فى عصر ازدهار ذلك النمط الحياتى وذلك التصور عن مفهوم العالم الذى تصوره لنا هذه الملاحم، والذى يكون ملازماً لظهور هذا النوع من الشعر.

إن "شعر الملاحم" يعتبر الجنس الأدبى المفضل للذاكرة الحضارية فى إطار نمط معين من أنماط المجتمعات؛ هذا النمط هو النمط "الفرسانى" للمجتمعات؛ أى: مجتمعات طبقة "الفرسان" التى يكون تكوينها أرستقراطياً، قائماً على مبادئ الحرب ومبدأ الفردية، ومن مبادئ "الفروسية" أيضاً - كما تصادفنا فى كل مكان فى العالم - أنها تكون لدى أصحابها شعوراً بالرفعة والاستعلاء، وإحساساً ذاتياً خاصاً يميل أكثر إلى "التفرد". هذا الإحساس يتولد عند "الفرسان" أساساً عن ملكية الأرض اللازمة لتربية الخيل، وعن سرعة الحركة "الخارقة" التى تمثلها خيولهم<sup>(٣٧)</sup>.

(٣٦) قارن: أ. هولشر - U. Hoelscher - ١٩٤٨ .

(٣٧) أورد "ولفجانج هيك - Wolfgang Heick" ملاحظات صائبة حول هذا الموضوع، قارن. ١٩٦٩ ، ص ٢٩٠ وما بعدها.

فبسبب حاجتهم الخاصة إلى الأرض؛ تنشأ عند الفرسان أصحاب الضيعة سمات معينة في أسلوب الحياة يقوم عليها تحديد شخصية الفرسان أنفسهم. هذه السمات "الفرسانية" يمكن أن نجعلها في مصطلح "المجتمع المفكوك أو المفتوح" (٢٨)، وهو مصطلح أطلقه ج. و. بيرى، وتتلخص هذه الخصائص أو السمات في: الحاجة إلى الحرية، الاعتماد على النفس، المبادرة، الاستقلالية، "الشرف" إلى آخر هذه السمات. فغالبا الظن أن "هوميريس" كان يقف زمنيا عند نهاية العالم الذي يصفه هو في أشعاره، وأنه خلّد هذا العالم في تلك الأشعار، فقد استطاع "هوميريس" من خلال ملاحظته أن يضمن البقاء لثقافته (شفوي) كانت أطرها الاجتماعية بصدد الانهيار. استطاع أن يخلّد شعرا ملحيا شفويا كان قد شهد ازدهارا، ليس في عهد الحضارة "الميكينية"، بل في عهد بعد هذا، هو: أوائل العصر القديم في اليونان؛ حيث كانت الأساطير التي تُسجّت حول الأبطال الرائعة، والآثار الأخرى التي خلفتها الحضارة "الميكينية" تلعب دورا خاصا، فهناك شواهد عديدة تؤكد لنا أن "هوميريس" كان يعيش في عصر تحول وانتقال، في عصر تحول فيه المجتمع اليوناني من "مجتمع مفكوك أو مفتوح" إلى "مجتمع مربوط أو مغلق"، وأهم علامة على هذا هي أن حركة "المستعمرات اليونانية" كانت قد بدأت في تلك الفترة، ويمتد هذا التوجه الجديد بمثابة علامة أخرى للضغط السكاني المتزايد آنذاك في الموطن الأم (أرض اليونان الأصلية) مما دفع اليونانيين للبحث عن المستعمرات، وتعتبر طبقة "البوليس" التي كانت أخذة في التكوين آنذاك مثالا نموذجيا للمجتمع مربوط، وتُمثل في نواح عديدة النقيض التام للمجتمع "الهومييري"، فالملاحم "الهومييري" - بوصفها هكذا - موضوعة إذن في سياق شكل تنظيمي للذاكرة الحضارية، هذا الشكل يأخذ هنا صورة إعادة تركيب زمن ماضٍ تستند إليه الصورة الذاتية لمجموعة بشرية، في هذه الحالة: شعوب اليونان، وبالتحديد تمثل ملاحم "هوميريس" نهاية وذروة هذا الشكل التنظيمي للذاكرة الحضارية، وذلك بأن سيطرت هذه الملاحم مجموع التراث الذي كان يوشك على الانهيار في عمل أدبي من نمط جديد تماما، استطاع هذا العمل فيما بعد أن يبقى ويدوم بعيدا عن مجتمع الذكرى الذي يحمله، وأن يصبح بمثابة نقطة الانطلاق لذكرى جديدة.

(٢٨) "loose society" انظر ج. بيللو - P. Pello 1968، قان أيضا: ج. و. بيرى -

J. W. Berry ١٩٧٧.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى الجانب الآخر من الظاهرة، وهو جانب الذكرى الخاصة "بهومييريس"، جانب توارث وانتشار نص "هومييريس" نفسه، وهنا يجب أن نؤكد - على أية حال - أن توارث وانتشار النص نفسه لم يتما في شكل ثقافة الكتاب أو القراءة، بل تم هذا في شكل ثقافة التلاوة الخاصة بالأعياد، فبدايات التوارث المنظم، وانتشار نص "هومييريس" تزامنت مع نهاية الفترة الإبداعية للشعر الملحمي اليوناني، أي: في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد<sup>(٣٩)</sup>، وهذه المفارقة لم تكن - بطبيعة الحال - من قبيل الصدفة، فأیضا في إسرائيل كانت نهاية النبوة هي بداية تقنين النصوص وتثبيتها، فالشعراء المغنون في اليونان القديمة<sup>(٤٠)</sup> في القرن السادس قبل الميلاد هم - حسب تعريف "بفايفر" - شعراء كانوا يتخذون من التلاوة حرفة لهم، فمهمتهم كانت التلاوة، وبالتحديد تلاوة الأشعار الموضوعة والمثبتة، والتي كانت تُنسب إلى "هومييريس" (بفايفر)، فهؤلاء "التلاوة" كانوا يربطون من البداية بين "التراث" (أو توارث النصوص، وهو ما يُعرف بمبدأ "رعاية النص")، وبين "التفسير" (أي: ما يُعرف برعاية المعنى) وبين "الانتشار" (أي: انتشار النص)، فهم لم يكونوا مجرد التسلية والترويض عن النفس، بل كانوا في الوقت نفسه فقهاء في اللغة، وكانوا أيضا مربين ومعلمين؛ إذ إن الملاحم "الهومييرية" تعتبر في الوقت نفسه بمثابة "تواری معارف سلوكية" - كما أطلق عليها "مافيلوك"<sup>(٤١)</sup>، ويقول الشاعر اليوناني إكسينوفانيس، وقد كان نفسه أحد هؤلاء التلاوة المرتلين: "لقد تعلموا جميعهم من هومييريس" (انظر: B ١٠)<sup>(٤٢)</sup> وقد بدأت مؤسسة "السباق الأدبي" في تلاوة أشعار "هومييريس" في الظهور أثناء الألعاب

(٣٩) هذه المعلومة وما سبقت من معلومات في هذا السياق، هذا كله يعود في مجمله إلى ر. بفايفر - R. Pfeiffer ١٩٧٨ و "أوفو مولشر" - Uvo Hoelscher ١٩٨٧ .

(٤٠) "الشعراء المغنون في اليونان القديمة" - Rhapsoden هم شعراء أو مغنون متجولون كانوا يغنون القصائد والأشعار على طريقة "شعراء الرأية"، وكانوا ينتقلون من مكان إلى مكان على طريقة شعراء الغزل في المصور الوسطى الأوروبية، وكانت معظم قصائدهم مأخوذة من أشعار وملاحم "هومييريس". (المترجم)

(٤١) "encyclopaedias of conduct"، انظر: مافيلوك ١٩٧٨ .

(٤٢) حول "هومييريس" بوصفه "معلم اليونان" - praeceptor Graecia - قارن أيضا: أفلاطون - Plato، Prot.، ٣٣٩، A، وأیضا، Pol.، ٦٠٦، E.



الأوليمبية في أثينا، ثم امتدّت بعد ذلك إلى جميع الأعياد الهيلينية القومية، ففي هذه المرحلة الأولى من مراحل تنظيم، وتأسيس ذاكرة حضارية على المستوى الهليني العام في صورة التعميق القومي لنص "هوميريس" في النفوس، في هذه المرحلة أخذت استقبالية النص طابعا عيدا واضحا، طابعا احتفاليا جماعيا مكونا للجماعة والمجتمع. الملاحم الهوميرية دارت وانتشرت في المجتمع اليوناني في الصورة النموذجية للاتصال الاحتفالي الطقوسي، وأسست في علاقة وثيقة مع الأعياد الهيلينية القومية لمشروع تكوين عرقى لشعب اليونان خلف أو بعيدا عن أية هوية سياسية. هذه "الملاحم" تحولت إلى نوع من "التراث العظيم" الذي - كما كانت هي الحال في الهند - أُنكى، وأشعل شعورا بالانتماء، شمل قطاعات أرضية كبيرة، وربط بين أواصر الأقاليم المختلفة<sup>(٤٣)</sup>، شعور بالانتماء انتشر فوق كل الصراعات والحروب، والنزاعات الحدودية، التي كانت تدور داخل مساحات أرضية ضيقة، والتي شاهدها أيضا بلاد اليونان في تلك الفترة - شأنها في هذا شأن الهند. نخلص من هذا إلى أن: الألعاب الهيلينية القومية وملاحم "هوميريس" الشعرية كانتا تمثلان عند شعوب اليونان نقطة تجميعية ذات قدرة إدماجية تشبه تلك القدرة التي مارسها فيما بعد، في عصر "الديمقراطية الأتيكية"، الاحتفالات التي كانت تقام في أثينا القديمة تكريما للإله "ديونيسيس"<sup>(٤٤)</sup>، وأيضا القدرة الإدماجية نفسها التي كانت لأدب التراجيديات على المواطنة "الاثينية" والتي بدأت آنذاك تتكون تدريجيا، وتأخذ شكل "هوية جماعية"<sup>(٤٥)</sup>.

### ذكرى "هوميريس" عند اليونانيين: الكلاسيك وعصر الكلاسيكية

بدأت المرحلة الثانية من مراحل تنظيم الذاكرة الحضارية لشعوب اليونان في مدينة الإسكندرية، وقد سبق هذه المرحلة حدوث "قطيعة حضارية عميقة؛ إذ إن ثقافة

(٤٣) انظر: ر. ريدفيلد - R. Redfield، 1956، بالأخص من ٦٧ وما بعدها، وقارن أيضا: ج. أوبيزيكيري - G. Obeyesekere، ١٩٦٣.

(٤٤) "Dionysien"، هي احتفالات كانت تقام في شهر مارس - أبريل من كل عام، وكانت تشهد عروضاً درامية واسعة، يتجمع فيها كل سكان أثينا، وكانت تقام هذه الاحتفالات تكريما للإله "ديونيسيس". (المترجم)

(٤٥) حول هذا الموضوع، قارن: ك.ر. ماير - Chr. Meier، ١٩٨٩.

"التلاوة والترتيل" التي شهدت ازدهارا في العصور السابقة ، والتي كان لها الفضل في الحفاظ على التراث الحضاري اليوناني، هذه الثقافة انقرضت، وحلت محلها ثقافة الكتاب والقراءة، وقبل كل هذا كان الوعي بالتاريخ وبالزمن نفسه قد شهدا تغييرا جذريا، حتى أنه أصبح يُنظر الآن إلى التراث على أنه مجرد أعمال وصلت من زمن ماضٍ آخر منقوض، لا صلة له بالحاضر؛ لأنه غير قابل للتواصل، فمصطلح "الهيلينية" أو "الهيلينية" الذي يتم به توصيف التغير الحضاري الذي شهدته كل حضارات عالم البحر المتوسط في القرن الرابع قبل الميلاد مصطلح غير كاف لتوصيف هذه الحالة، بل وغير دقيق أيضا، فتوصيف هذه الحالة بكلمة "هيلينية" يفيد ضمنا أنه قد حدث هناك حالة من التساوي والاقتراب بين "الجوهر اليوناني"، وبقية الحضارات الأخرى؛ بحيث إن الحضارات الأخرى هي التي تساوت مع الحضارة اليونانية وتطابقت معها، فينشأ هنا تصور بأن كل الحضارات الأخرى هي التي تغيرت على مدى هذه العملية، وأن الحضارة اليونانية هي الوحيدة التي بقيت على حالها، وفي حقيقة الأمر أن الذي حدث هو أن انتشرت في القرن الرابع قبل الميلاد حضارة موحدة في كل أنحاء عالم البحر المتوسط، هذه الحضارة كانت تحمل سمات شرقية، وأيضا سمات يونانية في الوقت نفسه، وكانت تعنى بالنسبة لدويلات اليونان تغييرا جذريا تماما مثلما كانت تعنيه بالنسبة لبقية أجزاء العالم القديم. ومن بين أعراض هذا التغير وجدت مثلا: الملكية، والبيروقراطية، وتاليه الحكام، وتقنين نظم القضاء، والتخصص في فنون السياسة والإدارة والعسكرية، والمعرفة وإتقانها، والبعد بالإنسان الفرد عن أتون السياسة، وأشياء أخرى كثيرة. غير أن معظم هذه السمات أو الأعراض تشير إلى بلاد فارس أكثر من كونها أشياء قادمة من بلاد اليونان (قارن: م. سميث ١٩٧١، ص ٧٧ وما بعدها) ولذا يحق لنا أن نتساءل هنا: أو لم تكن "كلاسيكية" الإسكندرية تحمل هي الأخرى في داخلها عناصر وسمات من السمات المميزة للحضارات الكتابية الشرقية، وبالتحديد ما كان يُعرف في تلك الحضارات باسم "قدريّة الكتاب"، وهي نوع من "القدريّة الشرقيّة"

يعتمد على قدسية الكتابة وعلى عدم إمكانية تبديل أو تغيير الحرف<sup>(٤٦)</sup>. فليست النصوص في حد ذاتها، بل التعامل مع النصوص هو الذي ينتج هذا الأثر الشرقي.

ونحن نريد أن نبحث ظاهرة "الكلاسيكية" هنا، ليس من منطلق نشأة النصوص الكلاسيكية، بل من منطلق النظرة التذكيرية التي صوّبت نحو هذه النصوص، بمعنى: كيف تمّ تذكّر هذه النصوص. فما بين ظروف النشأة التاريخية للنصوص وظروف تذكّرها تقع مرحلة الانتقال من الحضارة اليونانية إلى الحضارة الهيلينية، فتشابه اللغة في المرحلتين ينبغي ألاّ يعنى أبصارنا عن عمق "القطيعة الحضارية" التي وقعت، فالحضارة التي نشأت في الإسكندرية، والتي راحت من هناك تطلّ على ما مضى الحضارة اليونانية، كانت في حقيقة الأمر حضارة جديدة، ومختلفة تماما عن الحضارة اليونانية الأم. "فالجدة" والإطلال على الماضي أمران متلازمان، وعليه، فإنّ عالم الأدب ينقسم إلى "القدماء" (hoi palaiotai, antique) وإلى "المحدثين" (hoi neoterotai, moderni) وجدلية الابتكار والإبداع هي التي تنشئ لنا ما نعرفه باسم "العصر القديم" أو "الأدب القديم". فالشيء الذي يرفع "القديم"، إلى درجات الكمال والرفعة ليس هو التواصل، بل هو "القطيعة المعرفية"<sup>(٤٧)</sup> التي تضع هذا "القديم" في مرتبة راقية صعبة المنال. شريطة ألا تكون هذه "القطيعة" كاملة، ألا تكون قطيعة تامة مع الماضي، فلكي تنشأ "الكلاسيكية"، لابد أن تقع من جانب "قطيعة معرفية"، تجعل من التراث شيئا غير قابل للتواصل وتوقّف هذا التراث وتثبته عند حدّ معين وتظهره على أنّه يمثل "العصر

(٤٦) في ضوء هذه الأفكار يكسب أيضا الخبر الذي رواه نيسشرون - Cicero في كتابه "فن الخطابة" (جزء ثالث، ص ١٢٧) وآخرون وزنا جديدا، وفصوى هذا الخبر أنّه في عهد الطاغية اليوناني بايزيستراتوس - Peisistratos - حاكم أثينا - قد تمّ إنتاج أول نصّ مثبّت في شكل كتابي للملاحم "هومير"، وتمّ الانتهاء من وضعيّة هذا النصّ بشكل نهائي في ذلك العهد، وهذا في إطار "المكتبة" التي أنشأها كل من بايزيستروس وبوابقرطيس، حاكم "ساما". ويفسّر روبرت بفايفر - Rudolf Pfeiffer هذه الرواية على أنّها تعتبر نوعا من العودة إلى اليونان القديمة، "عود إلى القديم" في ظلّ ظروف العصر "البطليموسي"، ولكن يمكن أن نرى في هذا أيضا اتجاها "مشرقيًا" يقلّد فيه هؤلاء الطغاة حكام الشرق الذين كانوا يقومون بجمع واقتناء الكتب. قارن أيضا: "مورتون سميث - Morton Smith" ١٩٧١، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٤٧) قارن هنا: E. A. Schmidt "١٩٨٧". وهناك ظاهرة مشابهة وقعت في عصر الرّمايس في الحضارة المصرية، للمزيد، قارن: المؤلّف ١٩٨٥، ص ٤٨٤ وما بعدها.

القديم، ومن جانب آخر لا بد أن تكون هناك محاولة للارتباط، والانتساب إلى هذا التراث، عبر هذه القطيعة، يتم من خلالها التعرف على هذا الماضي على اعتبار أنه ملك للإنسان نفسه، وجزء منه، وعلى اعتبار أن قديما هذا الماضي هم بمثابة الأساتذة والمعلمين على الإطلاق، فالماضي لا بد أن يكون منقضيًا، ولكن لا ينبغي أن يكون غريبًا على أصحابه<sup>(٤٨)</sup>.

فكان التجربة "الهومييرية" تكرر نفسها هنا بصورة أو بآخر؛ إذ إن الذي حدث في "الإسكندرية" كان هو الآخر محاولة "لثقتين ذكري معينة"، لإحياء ارتباط "بماض" خلف "القطيعة الحضارية" التي وقعت، وتم هذا في شكل إعادة تركيب "الاستمرارية الحضارية" من جديد؛ وإذا كان هذان العنصران، "عنصر إعادة ميلاد فن الشعر، وعنصر إحياء أعمال المعلمين القدامى واقعتين تحت حماية بنات الذكرى" - كما يكتب "بغايفر" - حماية ألهة الفن والعلم، "الموزات"، بنات "زيوس"، اللاتي بنى لهن "بطليموس الأول"، حاكم مصر، ديوان "الموزايون"<sup>(٤٩)</sup> في مدينة الإسكندرية، وهو تلك المؤسسة التي كانت تقوم على رعاية الألب والعلم في تلك الفترة، وكان الشكل الذي كانت تتعامل فيه مدرسة الإسكندرية مع التراث هو نقد النصوص، وتفسيرها ونقلها إلى الأجيال التالية، وتم هذا كله في إتقان وإبداع لم يكن لهما نظير حتى ذلك الحين، فقد جمعت النصوص، وصنفت حسب معارفها؛ أي وضعت في "كتالوجات" (pinakes) - كما كان يطلق عليها فقهاء اللغة الإسكندرانيين - وأيضاً قورنت النصوص بعضها ببعض. وتم وضع قوائم بالكلمات، وتم تجميع شروح هذه الكلمات، وقد تطورت هذه الشروح فيما بعد حتى أصبحت نفسها تمثل ضرباً من "التعليقات أو الحواشي". كما قام علماء اللغة الإسكندريون ببحث استخدام الألفاظ التي كانت مستعملة عند المؤلفين المختلفين، وفي العصور الزمنية المختلفة، كنساسة لتنقيح النصوص وتوصيفها. ولما كان كم وحجم

(٤٨) قارن: مقولة "موكاروفيسكي" - Mukarovsky: العمل الأدبي الذي يصبح غريباً على شعب ينتهي وجوده على أنه عمل فني، انظر: ر. فيليك - R. Wellek "مجلة ١٣٧، ١٣٧٢. Grenzziehungen. Beitrage zur Literaturkritik, Stuttgart,

(٤٩) "الموزايون - Musaion" هي مؤسسة علمية شيدما "بطليموس الأول"، حاكم مصر، في مدينة الإسكندرية لرعاية العلوم والآداب والفنون. (المترجم)

النصوص كبيرين؛ لذا اضطرَّ الفقهاء الإسكندريون إلى اللجوء إلى مبدأ الاختيار من وسط هذا الكمّ النصّي الهائل، فتمّ تصنيف كمّ النصوص والمؤلفين الذين تمّ حصرهم حسب أهميتهم إلى: المؤلفين الذين تمّت معالجتهم فيلولوجياً (prattomenoi)، والذين كان يُطلق عليهم أيضاً اسم "المصفوفين" (enkritheutes) - وهؤلاء جُمعوا في قوائم مختارة - وإلى البقية الباقية من المؤلفين "المستبعدين" (ekkritheutes)، وفي نهاية عملية الاختيار هذه التي استغرقت قروناً من الزمان تمّت وضعيّة ما عُرف باسم "قانون الكلاسيكيين اليونانيين" (٥٠).

وبوضع "قانون الكلاسيكيين اليونانيين" تمّ التوصل إلى نوع من "التثبيت" والتأصيل للمعنى الحضاريّ داخل الحضارة اليونانية لا يقلّ قوّة في مقاومة عوادي الزمن عن "القانون الحضاريّ العبرانيّ"، فبوضعيّة "قانون الكلاسيكيين" تمّ سحب ما يُعرف باسم "التراث العظيم" المتمثّل في النصوص الأساسيّة للحضارة اليونانية كليّة من دائرة "الاتصال الطقوسيّ الاحتفاليّ" الذي كان لا يزال متداولاً في شكل

(٥٠) المقصود "بالقانون - Kanon" هنا المعنى الحضاريّ - كما سبق أن وضع من خلال استخدام هذه الكلمة في هذه الدراسة. "قانون الكلاسيكيين اليونانيين" هو مجموع النصوص الأدبيّة والإبداعية التي تمثّل جوهر ولبّ "الكلاسيكيّة" في الحضارة اليونانية. وهذه النصوص تمّ وضعها وتثبيتها - بوصفها "قانون الكلاسيكيين" - من خلال جهود "مدرسة الإسكندرية"، فطماء الإسكندرية هم الذين وضعوا هذا "القانون". (المترجم)

غير أنّ اليونانيين لا يهتمون هنا عن "قانون"، لا فيما يتعلّق بالقوائم المختارة - والتي يبدو أنّه لم تكن هناك كلمة يونانية موجودة في اللغة تحمل هذا المعنى (فمصطلح "القوائم المختارة" يقابله في اللاتينية مصطلح "numerus"؛ أي: قائمة أو حصر، ومصطلح "ordo"، أي: قائمة أيضاً) - ولا فيما يتعلّق بمجموع النصوص والمؤلفين الكلاسيكيين. قارن هنا ما أوردها سابقاً في الفصل الثّاني، نقطة ٢ حول تثبيت ومعنى "قانون الكلاسيكيين" عند اليونان. على العكس من هذا، فإنّ مصطلح "كلاسيك" مصطلح أصيل عند اليونانيين، ونابع من صميم المصادر الأقويّة اليونانية. وحتى وإن كان هذا المصطلح يرجع إلى استخدام الرّومان له، وهذا إنشاء "استقباليّتهم" لتراث "الكلاسيكيين" الذي جمعته مدرسة الإسكندرية. أمّا الرّبط بين كلمة "كلاسيكي" - Classici؛ أي: شخص تابع لطبقة "الكلاسيك" - classis، وهي الطبقة الرّاقية التي كانت تقوم بدفع الضرائب في المجتمع اليونانيّ، وبين مجموع المؤلفين اليونانيين الذين صنّفهم الإسكندريون تحت مسمّى "المؤلفين المصفوفين"، وهذا ربط قام به كلّ من ر. بيايفر - R. Pfeiffer و إ. إ. شميت - E. A. Schmidt، مثل هذا الرّبط يعتبر بمثابة "استعارة مضحكة" للمصطلح اليونانيّ "مؤلفين مصفوفين". لمزيد من التفصيل، انظر: ر. بيايفر ١٩٧٨ و إ. إ. شميت ١٩٧٨. (المؤلف)

شفوى في محيط مجتمع "طبقة البوليس" في اليونان، ثم وضعه بعد ذلك في الاطر المؤسسية الجديدة لمجتمع الثقافة الهيلينية العالمى، وبهذا نشأت حضارة جديدة تستند بشكل مطلق فى اتساقها، وتجانسها، وفى استمراريتها على النصوص وتفسيرها، فقد كانت مؤسسات تفسير النصوص هى التى تضمن دائما الاستمرارية الحضارية على مرّ العصور، بداية من "فقهاء اللغة"، السكندريين ومرورا برجال الدين فى العصور الوسطى، ووصولاً إلى أتباع "الحركة الهومانية".

إنّ هاتين العمليتين الخاصتين بتحديد وضمان وتثبيت التراث فى شكل قانون حضارى، والتّين نتج عنهما فى النهاية وضع القانون الحضارى اليهودى المتمثل فى الكتب الأربعة والعشرين، كتب "علماء التّوراة"، والقانون الحضارى الخاصّ بالكلاسيكيين اليونان، الذى وضعه "فقهاء اللغة" السكندريون، أقول إنّ هاتين العمليتين لم تنشأ فى وقت واحد فحسب، بل نشأت فى ظلّ اتصال كلّ واحدة منهما بالأخرى أيضاً<sup>(٥١)</sup> وكانت "التّوراة" فى أثناء تشكيل القانون الحضارى العبرانى تلعب النّور نفسه الذى لعبه "هوميريس" بالنّسبة لقانون الكلاسيكيين اليونان؛ من حيث أنّ كلا منهما كان يُعتبر بمثابة "لبّ" أو جوهر نقطة تبلور حضارية وقانون داخل القانون. وكما كانت الحال فى اليونان فيما يتعلّق بتوارث "هوميريس" ونقله عبر الأجيال بوصفه أنّه كان يُمثّل عملية تكوين عرقى، بوصف أنّ هذا التّراث كان يُعتبر بمثابة التّأسيس والتّأصيل "الإثنى" لشعب أو أمة، سار الأمر كذلك أيضاً فى إسرائيل فيما يتعلّق بتوارث التّوراة، فمع وجود النّص فى كلتا الحالتين، فى اليونان وإسرائيل، تثبّت وتأمّصل فى الوقت ذاته وهى قوميّ بالانتماء، وقد اكتملت كلتا العمليتين واستقرّت

(٥١) على أيّة حال لا ينطبق هذا الكلام على عملية نشأة القانونين المفسارين، البوذى والكنفوشيوسى، والذين تزامنا أيضاً فى النّشأة مع بعضهما البعض، ولسنا هنا بصدد التّعرّض للمستفيض لهذه القضية، ولكن نودّ أن نشير إلى أنّ النصوص "الرّادشيتية" المقدّسة كانت خاضعة منذ البداية لأمر تحریم كتابتها، وتلك عادة كانت سائدة فى بعض الحضارات الشرقيّة القديمة، شأنها فى هذا شأن "الفيدا" (كتب البراهمة المقدّسة). ولم يتمّ تدوين النصوص الرّادشيتية المقدّسة إلّا فى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح، للمزيد حول نشأة القانون الحضارى البوذى وتأثيره الفعّال على تكوين القوانين الحضارية الأخرى فى محيط الحضارات الشرقيّة، قارن: ك. كولبي - C. Colpe - ١٩٨٧.

وضعتهم، قبل أن تبدأ التغيرات الحضارية الكبرى التي شملت عالم البحر المتوسط بشكل عام؛ إذ كان كل شيء قد انتهى وتثبيت في قوالبه الحضارية منذ زمن بعيد؛ أي في عهد الفرس، وهذا قبل وقوع تلك التغيرات التي تحولت من خلالها "اليونان" إلى حضارة كتاب وحضارة قراءة، وأيضاً قبل أن تصبح في إسرائيل في عهد المعبد الثاني طبقة "الأخبار" و"علماء الكتاب" هم القائمون على حماية التراث، والحاملون للذاكرة الحضارية هناك، فعلماء الكتاب عند بني إسرائيل أو "الأخبار" يستمدون تراثهم من "الأنبياء"، كما أن "فقهاء اللغة السكندريون" يستمدون تراثهم من "الكلاسيكيين" اليونان، وكل منهما ينظر إلى تراثه على أنه يمثل فترة خاتمة لهذا التراث بشكل قاطع، وغير قابلة للتواصل، ففي إسرائيل دامت هذه الفترة من عهد موسى وحتى عصر الأرتاكسيديين<sup>(٥٢)</sup> (فترة النبيين: عزرا ونحميا) ، وفي اليونان دامت من عصر هوميرو وحتى أوريبيديس.

فما حدث في كلتا العاليتين هو تثبيت للمعنى الحضاري، تثبيت لم تكن لديه القدرة على مقاومة عنصر الزمن فحسب، بل كان قادراً أيضاً على التواصل بشكل عالمي. فليست الذاكرة الحضارية في العالم الغربي هي وحدها التي تقوم على "الكلاسيكية اليونانية"، بل أصبح يوجد الآن في الصين وفي أفريقيا "فقه" للغات الكلاسيكية، وقد قامت على أساس من الإنجيل العبراني الكتب المقدسة عند كل من المسيحيين والمسلمين؛ لأن "القرآن" أيضاً ما كان يمكن أن يوجد بدون الإنجيل<sup>(٥٣)</sup>.

(٥٢) "الأرتاكسيديون - Artaxerxes" هم أسرة حاكمة من بلاد فارس، يمود حكم أفرادها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. (المترجم)

هذا الترتيب حسب ما وضعه المؤرخ اليهودي الروماني "يوسيفوس فيلافوس"، انظر للمزيد أيضاً: س. ز. لايمان - S. Z. Leiman ، ١٩٧٦ .

(٥٣) رأينا أن ننقل الترجمة كما هي في النص الأصلي، وترك الخلاف حول قضية العلاقة بين القرآن والتوراة للمتخصصين. (المترجم)

### III. التّوالّد النّصّي<sup>(٥٤)</sup> - حضارة الكتابة ونشوء وتطوّر الأفكار في اليونان

هناك إجماع سائد على أنّ التطوّر الفريد الذي شهدته الأفكار، والذي نشأت منه في غضون قرون قليلة النّصوص المؤسّسة حضاريًا في اليونان، والتّراثات، وصور الفكر على النّحو الذي نجده اليوم في "العقلانيّة" الغربيّة بشكل عام، يُجمع الباحثون على أنّ هذه الأشياء كانت في مجموعها نتيجة لوجود حضارة كتابيّة، وبالتّحديد: نتيجة لوجود الحضارة الكتابيّة اليونانيّة، فإذا كنّا قد اعتبرنا "الدين" (بالمعنى الصّريح للكلمة) هو الإنجاز الحضاريّ المميّز لحضارة بني إسرائيل الكتابيّة، وإذا كنّا قد نظرنا إلى "الدولة" على أنّها تعتبر الإنجاز الحضاريّ المميّز للحضارة الكتابيّة في مصر، فإنّه يمكننا أن نعتبر أنّ الفلسفة والعلم، بتعبير آخر: يمكن أن نعتبر أنّ تطوّر خطاب حضاريّ خاضع لقواعد المنطق في البحث عن الحقيقة هو بمثابة الإنجاز الحضاريّ المميّز لبلاد اليونان؛ أي: الطّريق الخاصّة التي سلكتها الحضارة اليونانيّة.

إنّ حضارة اليونان الكتابيّة تتميّز بخصوصيّتين: الأولى منهما تكمن - كما سبق أن أشرنا - في أنّ هذه الحضارة لا تضع حدًا فاصلاً بينها وبين التّراث الشّفويّ الموجود خارجها، ولا تعزل نفسها عنه، بل إنّها تستوعب هذا التّراث في داخلها وتواصله، وتتواصل معه بكمّ يُعتبر فريداً في نوعه، أمّا الخاصّية الثّانية، فأراها في أنّ الحضارة اليونانيّة قد طوّرت شكلاً جديداً من أشكال "العلاقة النّصّيّة البينيّة" التي تقوم بين النّصوص بعضها البعض، فالمتحدّثون هنا ليسوا بشرا يردّون على بشر

(٥٤) الكلمة في الأصل اليونانيّ هي "Hypolepse"، وهي من نعت المؤلّف والمقصود بها "تولّد النّصوص من بعضها البعض" أو "نشوء وارتقاء النّصوص" داخل حضارة معيّنة، وهذا نوع من أنواع "العلاقة النّصّيّة البينيّة" بين النّصوص بعضها البعض، انفرجت به حضارة اليونان - كما يرى المؤلّف، فالنّصوص هنا تتحدّث مع بعضها البعض، وتناقش بعضها البعض، بل وتتشاجر مع بعضها البعض، فالذي يدير الحوار هنا ليسوا بشرا، وإنّما الذي يدير دفة الحديث هنا هي النّصوص، فالنّصوص المديّنة تقف هنا في حوار نصّيّ نقديّ مع النّصوص القديمة، وهذه العلاقة الحيّة بين النّصوص في الحضارة اليونانيّة كانت هي أساس الفكر وأساس الفلسفة اليونانيّة، فالنّصوص هنا تتوالّد من بعضها البعض، وتتطوّر عن بعضها البعض وتعيش في حالة جدل ونقاش وشجار مع بعضها البعض. وهذه هي السّمة المميّزة للحضارة اليونانيّة، التي جعلت من هذه الحضارة أساساً وعماداً للعقلانيّة الغربيّة كلّها. (المترجم)



مثلهم، بل هي نصوص ترد وتتناقش مع نصوص مثلها، والنص المكتوب لم تعد وظيفته "الإخبار" فقط، أو الإرشاد، أو ضمان وحفظ المعنى الحضاري في مجال التفاعل الاجتماعي (أي: في المحيط السياسي أو الاقتصادي) الواقع خارج نطاق الكتابة، وإنما امتدت وظيفة النص الكتابي في الحضارة اليونانية إلى مجال إنشاء العلاقات بين النص المكتوب، وبين غيره من النصوص، فالنص الكتابي أصبح نصاً "ملائقياً" أي: يشير بطريقة ذاتية من نفسه إلى علاقات مع نصوص كتابية أخرى. النص هنا "آلي العلاقة" أي: يحيل من ذاته إلى نصوص سابقة أخرى، وهذا في داخل الإطار النصي الذي يحدده، كل خطاب حضاري على حده. ونشأ بهذا شكل جديد من أشكال الاستمرارية الحضارية، ومن أشكال الاتساق الحضاري الداخلي. هذا الشكل تمثل في علاقة النص بنصوص أخرى من فترات ماضية، وتمت هذه العلاقة في صورة تنوع نصي منظم، نريد أن نطلق عليه مصطلح "التوالد النصي - Hypotepse". ونحن نعرف من جانبنا أن هذا المصطلح ليس مصطلحاً دارجاً في استعمال المصادر اللغوية، بل هو مصطلح من نحتنا. وأقرب شيء يمكن أن نشرح به هذا المصطلح هو ما ورد من استعمال "أرسطو" لكلمة "epidosis eis hautō"، ومعناها: "إضافة شيء إلى النفس" (وبالتحديد: إضافة شيء إلى النفس عن طريق الإحالة والرجوع إلى أشياء أخرى) واستخدم "أرسطو" هذه الكلمة في سياق تفريقه بين الإنسان من جانب، وعالم الحيوان والنبات من جانب آخر، ووصف بهذه الكلمة الصورة الخاصة بالإنسان التي يكون فيها مشاركاً في عالم الليمومة وعالم الآلهة (أرسطو: كتاب الروح، الجزء الثاني ٤ ، ٢). وقد تناول يوهان جوستاف درويزن في تاريخه الكبير هذا التفريق الذي نادى به "أرسطو"، وطوره فيما بعد واستخدمه لتفريقه بين "الإنسان والطبيعة"، وحسب رأي "درويذن" فإن الاستمرارية في الطبيعة تكمن في مبدأ "التكرار"، فصفة القمر، عندما توضع في الأرض، تصبح تكراراً لحيات قمع مشابهة عن طريق العيدان والشمرة والسنبلة، والكلام نفسه ينطبق أيضاً على الحيوان وعلى كل حياة الأرض، كل عالم الأفلاك الذي يتجلى لنا جوهره في صورة صعوده ونزوله، فعنصر الوقت أو الزمن يبدو لنا هنا أمراً ثانوياً. ومتوالية الزمن اللامتناهية تتجزأ في هذه التشكيلات إلى مراحل ودوائر متشابهة تعيد نفسها بنفسها، كما يطلق عليها علم الجبر. أما استمرارية

الحضارة فتكمن على العكس من ذلك في التَّنَوُّع الذي يدفع دائما إلى التَّقَدُّم إلى الأمام. "إنَّها استمرارية يتوسَّع فيها كلُّ شيء سابق، ويزداد، ويكمل نفسه من خلال الشيء الذي يأتى بعده (بكلمات أرسطو): يضيف إلى نفسه شيئا جديداً - (epidosis eis hautō) استمرارية تتجمَّع فيها كلُّ متواليات الأشكال والتركيبات التي عاشها الإنسان في شكل نتائج تتقدَّم إلى الأمام باستمرار، وتظهر فيها كلُّ واحدة من متواليات التراكيب والأشكال التي عايشها الإنسان على أنَّها عنصر، أو حالة من حالات المجموع، أو الكل الذي هو آخذ في طور التكوين. في هذا التتابع المتدفق، في هذه الاستمرارية التراكمية التي تصعدُ نفسها بنفسها باستمرار" تكتسب الرؤية العامة، التي نصلح عليها باسم الزمن، مضمونها؛ وهو مضمون تتابع لامتناه لسيرورة تتقدَّم إلى الأمام باستمرار. ومجموع ظواهر السيرورة والتقدُّم التي تتصوَّر أمامنا بهذا الشكل نجعلها هنا تحت مصطلح التاريخ<sup>(٥٥)</sup>.

لقد اقترحنا في موضع آخر من هذا الكتاب (الفصل الثاني، نهاية النقطة ٢) أن نستبدل بهذا التقسيم البسيط بين "الطبيعة والتاريخ"، والذي ينادى به "دروين" هنا، تقسيم انعكاسي آخر؛ بحيث يتم فيه تقسيم القطب الخاص بخانة "التاريخ" مرةً أخرى طبقا المعيار المعياه المتبع نفسه في التقسيم الأساسي، وهو معيار: "التكرار والتَّنَوُّع" الذي يفيد يفيد التَّقَدُّم دائما إلى الأمام. وبناء على هذا التقسيم الجديد نحصل في النهاية على ذلك المفهوم الضيق لكلمة "تاريخ"، والذي نريد أن نطلق عليه مصطلحنا الجديد: "توالد نصي" - Hypolepse. ويبدو هذا التقسيم هكذا:

#### الاستمرارية الحضارية

التكرار	التَّنَوُّع
الحيوان والنبات	الإنسان (حسب أرسطو)
الطبيعة	التاريخ (حسب "دروين")
التكرار	التَّنَوُّع

(٥٥) انظر: "ج. ج. دروين - J. G. Droysen ١٩٧٣، ١٨٥٧. أدبنا بهذه الإشارة إلى "دروين" للسيد "تولفجانج رايبيل".

الإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة	الإجماع الحضاريّ القائم على النصّ
التكرار	التنوّع
"القانون الحضاريّ" الكلاسيكيّة	"التوالد النصّيّ"

## ١ - صور تنظيم خطاب التوالد النصّيّ

استعملت الكلمة اليونانيّة "hypolepsis" (توالد نصّيّ) في سياقين مميزين، وخاصّين بهذه الكلمة، ونريد هنا أن نبني على هذين السياقين. أمّا الموضع الأول الذي جاءت فيه هذه الكلمة. فكان في المباراة التي كانت تُعقد بين "المنشدين المرتلين" لأشعار "هوميريس"، وكان المقصود هنا بكلمة "توالد نصّيّ" - "hypolepsis" هو النظام المتّبع في التلاوة، والذي ينصّ على أن "المنشد أو المرتل" التّاليّ عليه أن يواصل إنشاده وترتيله لنصوص "هوميريس" من حيث ينتهي سابقه<sup>(٥٦)</sup>، والسياق الآخر الذي كانت تُستعمل فيه الكلمة كان "علم الخطابة"، وكانت كلمة "توالد نصّيّ" - "hypolepsis" تعني هنا أن الإنسان يتلقّف كلام سابقه، ويواصل حديثه بناء على ما سبق أن ذكره هذا الشّخص السّابق<sup>(٥٧)</sup>، ونجد أن كلمة "hypolepsis" في كلتا الحالتين تصف مبدأ "عدم البداية من أوّل الشّيء"، وإنّما التّواصل مع الشّيء السّابق بصورة فيها ارتباط وتلقّف لهذا الشّيء السّابق، ووضعه في حدث اتّصاليّ جارٍ ومتّصل، ويمثّل هذا الحدث الاتّصاليّ ما يمكن أن نطلق عليه هنا اصطلاح "أفق التّوالد النصّيّ" - "hypoleptischer Horizon"، ففي حالة "التّنافس الخطابيّ" بين المرتلين والمنشدين لأشعار "هوميريس" كان هذا "الأفق الخطابيّ" يتمثّل في الموقف الاتّصاليّ الخاص

(٥٦) "ex hypolepseos ephexes" (أفلاطون) B ٢٢٨، تسمّى هذه الطّريقة عند "ديوجينيس لايرت - Laert Diogenes" جزء أوّل، "ex hypoboles"، انظر: "ر. بيليفر - R. Pfeiffer"، ١٩٧٨، ص ٢٤.

(٥٧) "ج. بين - G. Bien": "Hypolepsis"، في: "تي. ريتز - H. Ritter"، ١٩٦٩، وبالتّحديد: ص ٦٦١.

بالمناسبة، أو المقام الذى كان يجرى فيه هذا التنافس. وفي حالة "علم الخطابة" كان هذا "الأفق" يتمثل في المرافعة التى كانت تدور في اللحظة الآتية؛ مثلاً في "مجلس النواب" أو في "المحكمة" أثناء المرافعة، ولكن - على أية حال - كان "الأفق الخطابى" للتوالد النصي يتمثل في "حدث تفاعلي اجتماعي" يتم من قبل الإنسان وترتسم حدوده الزمنية والمكانية من واقع إمكانيات التفاعل الاجتماعي الإنساني؛ أي: من قبل الإنسان، والشئ الذى نقصده هنا هو "تمديد هذا الأفق الخطابى الخاص بالتوالد النصي" إلى ما فوق حدود التفاعل البشرى الإنساني، ووضعه في أفق اتصال خال من التفاعل اللحظي الأنثى للإنسان، بتعبير آخر: تكوين مجال علانقي، يجعل من الممكن أن يكون الشئ الذى قاله متحدث سابق أثناء موقف المناقشة الخطابية العالية قد قيل منذ أكثر من ألفي سنة.

ولكى ينشأ مثل هذا "المجال العلانقي" الذى يجعل هذا ممكناً، وبالتحديد بمفهوم ما نعنيه من كلمة "توالد نصي" - hypoleptischer Horizont، لابد من وجود أشياء ثلاثة، هي: الكتابة، والإطار الذى يحكم هذا المجال العلانقي، والحقيقة أو الموضوع.

أما فيما يتعلق بمبدأ "الكتابة" فليس هناك كثير نضيفه إلى ما سبق أن قلناه، فهذا أمر بديهي، خاصة عندما تكون المسألة هي مسألة "موقف اتصالي خال من التفاعل اللحظي من قبل الإنسان"، فمن أجل أن يبقى الشئ الذى قاله متحدث سابق حاضراً دائماً في الذهن وقريب التناول لاستئنافه في سياق "نصي توالدي" (وكلمة "hypolepsis" لا تعنى شيئاً آخر سوى "استئناف لسياق نصي توالدي")، لكى يبقى هذا الشئ حاضراً، ومحفوظاً، وجاهزاً للتواصل معه في السياق الجديد، وحتى مع غياب المتحدث الأصلي، لابد عندئذ أن يكون هذا الشئ "مثبتاً" في شكل كتابي، وأنسب شئ لمثل هذا التثبيت هو "الكتابة"، وحتى إن وجد نص، كلام سابق، قد تأصلت روايته وتثبت بشكل قوى في التراث الشفوي بصورة يمكن استعادتها، ويمكن بها استئناف هذا الكلام من جديد، ولو بعد مضي قرون عدة - كمن يقال مثلاً: "لقد قيل لكم كذا وكذا في سالف الزمان"، "ولكني أقول لكم اليوم كذا وكذا" - فإن مثل هذا النوع من "التثبيت" والحفظ للكلام يعتبر في مجال الشفاهية ذا صفة استثنائية كبيرة،

تتمثل هذه الصفة في أن: الذاكرة هنا تستخدم بمثابة الكتابة، حتى مثل هذا الحفظ يعتبر هنا بمثابة "الكتابة"، فالأمر الذي يهم هنا هو ليست الأداة المتمثلة في الكتابة، وإنما هو تثبيت الشيء المقول عبر المواقف: بحيث يصبح نصاً، بتعبير آخر: بحيث تنشأ "تصويفية" أو ينشأ "نص" - "Textualität"، فالتواصل لا يكون إلا مع النصوص، ولا يكون التواصل مع أحداث التفاعل الإنساني في المواقف<sup>(٥٨)</sup>، "هالتنص" أو "النصوصية" لا تنشأ إلا عندما تكون اللغة قد تم فصلها بشكل كاف عن وظيفتها الإمبريقية التطبيقية في مواقف حياتية، بتعبير آخر: عندما يتم فصل اللغة عن أنماط التفاعل الاجتماعي السوسيويحضرية؛ أي: "أمكنة اللغة في الحياة"، وعندما يتم فصل اللغة بهذا الشكل يمكن إذن أن تأخذ شكلاً مستقلاً وتظهر في صورة "نص"، ويكون هذا النص الذي تكتسبه اللغة عندئذ مثبثاً كتابياً، ولكن سوف يكون من قبيل التسرع لو افترضنا أن تلك الظاهرة التي نقترح تسميتها هنا مصطلح "Hypolepse"، سوف تكون موجودة في الحال بمجرد وجود الكتابة في حد ذاتها - وحتى لو كانت هذه الكتابة من النوع الذي يعتمد على النظام الأبجدي<sup>(٥٩)</sup>، فالكتابة هنا هي مجرد شرط ضروري، ولكنه في حد ذاته غير كاف لوجود ظاهرة "التوالد النصي".

(٥٨) الفرق بين تفاعل اجتماعي يحدث من قبل الإنسان، وبين اتصال خال من التفاعل الاجتماعي أخذناه عن نيكلاس لومان - Niklas Luhmann، ١٩٨٠ و ١٩٨٤.

(٥٩) يبدو أن هذا هو رأي نيكلاس لومان، والذي يعتبر أن ظاهرة "التوالد النصي" أو "Hypolepse" ظاهرة مصاحبة لوجود الكتابة، وبالتحديد النمط الكتابي الأبجدي، في المجتمعات. ويرى لومان أن نمط الجدل العلمي مع نصوص السابقين، وهو نفسه الذي نطلق عليه هنا اسم "Hypolepse"، نتيجة من نتائج النظام الكتابي الأبجدي، ويعتمد في رؤيته هذه بشكل واضح على كتابات عالم الكتابة الشهير إ. أ. هافيلوك - E. A. Havelock؛ إذ يكتب لومان: "بمجرد أن تمكن كتابة أبجدية ما من نقل الاتصالات إلى ما هو أبعد من دائرة الحاضرين المحدودة زمنياً ومكانياً، فإنه يصبح عندئذ غير ممكن الاعتماد على قدرة الإلقاء الشفوي الجذابة؛ إذ يعتمد في تلك الحالة أن يكون الجدل نابهاً أكثر من الموضوع نفسه، ويبدو أن هذا هو الشيء الذي تدبر له الفلسفة في أساس منشأها. فالفلسفة هي "صوفيا"؛ أي: الحكمة المطلوبة لتيسير اتصال كوني جاد جدير بالمحفظ ومطبق على مدى البعد الأبجدي، وهذا في موقف متوتر بهذا الشكل" (انظر: لومان، ١٩٨٤، ص ٢١٩ وما بعدها)، ولكن يمكن الرد على هذا الكلام: ففيم يتعلق بقضية الكتابة في هذا الموضوع، فتكفي الإشارة إلى المضاربات الكتابية الشرقية، والتي لم تقع فيها ظاهرة "التوالد النصي" هذه؛ لذا فإن هافيلوك قد قصر هذه الظاهرة على المجتمعات التي تعتمد على النظام الكتابي الأبجدي، مثل المجتمع اليوناني، ولكن يمكننا أن نرد من ناحية أخرى على كلام هافيلوك هذا بالإشارة إلى الصين، ففي الصين القديمة التي كانت تمتلك نظاماً كتابياً معقداً يعتمد على الصور نشأ وتطور في إطار هذا النظام الكتابي التصويري المعقد خطاب منتظم في شكل توالد نصي للفلسفة لا تقل شأنًا عن الفلسفة اليونانية في شيء.

وننتقل الآن إلى العامل الثاني من العوامل المطلوبة - بجانب الكتابة - لوجود ظاهرة "التوالد النصي"، وهو ما أطلقنا عليه اسم "الإطار"، الإطار الذي يحكم هذه الظاهرة. لقد أوضحنا أن الشيء "المقول" - باعتباره يمثل التركيبة اللغوية لحدث تفاعلي اجتماعي معقد - لابد أن يفرغ عن إطاره الموقف المحدد، وأن يتفصل عن هذا الإطار، وأن يستقل في شكل نص؛ لكي يتجاوز حدود موقف التفاعل الاجتماعي المحدد، ويصبح جاهزاً لاستئنافه في مواقف كلامية أخرى متأخرة، ولكن تفرغ الشيء المقول وفصله عن إطاره الموقف المحدد من الممكن أن يؤدي إلى فقدان معنى هذا "الشيء المقول" سابقاً، إذا لم يتم في الوقت نفسه "تمديد" الموقف الاتصالي نفسه بوصفه هكذا، بتعبير آخر، إذا لم يتم خلق إطار موقف جديد يقوم بتوجيه وتنظيم كل من عمليات توارث أو تناقل "الشيء المقول" من جانب، وعمليات الترابط التوالدي النصي مع هذا "الشيء المقول" من جانب آخر<sup>(٦٠)</sup>، فالتنصير المفرغ الآن عن موقفه الأصلي، والذي أصبح مجرداً عن أية مواقف، وبالتالي أصبح معرضاً دون أية حماية لسوء الفهم وهتئ الرقص<sup>(٦١)</sup>، مثل هذا "النص" المجرد عن كل شيء يحتاج الآن إلى إطار جديد يعوض هذا الفقدان الذي وقع في جانب التعميد الموقف للنص، ويقول نيكلاس لومان في هذا السياق: "عندما يتعدى الاتصال دائرة الحاضرين ويتخطاها إلى ما هو أوسع منها، يصبح الفهم أكثر صعوبة ورفض الشيء المقول في هذا الاتصال أكثر سهولة؛ إذ لا توجد عندئذ مساعدة في جانب التفسير، ولم يعد هناك هذا الضبط الذي يمارسه التفاعل الاجتماعي المحدد من أجل قبول الشيء المقول" (ن. لومان ١٩٨٤، ٢١٩). وهذه المشكلة يواجهها قبل كل شيء كل من الأدب والعلم، ففي حالة الأدب يكون النص نفسه هو المشكلة؛ حيث إن النص يحصل على استقلاليته عن طريق أنه يحمل في داخله الظروف الموقفية الخاصة به، والتي تحكم الإطار الذي يوضع فيه

(٦٠) حول مفهوم مصطلح "الموقف الاتصالي الممدد"، انظر: ك. إيليش - K. Ehlich ١٩٨٣، وبالتحديد من ٣٢، وأيضا المؤلف من ١٩٩٠، وبالتحديد من ٣-٥.

(٦١) حول هذا الموضوع قارن التحفظات المشهورة التي ساقها أفلاطون ضد الكتابة في "محاورة فيديوس" وفي الرسالة السابعة.

هذا النص، وليس فقط يحملها في داخله، بل يعبر عنها صراحة. ومن هنا فإننا نعرف - على سبيل المثال - من ملاحم "هوميريس" الكثير عن أحوال "شعراء الرّياضة" اليونانيين، وعن مواقف عرض الملاحم البطولية. كما أننا نعرف الكثير أيضا عن نظام "النّدوة الشعريّة" بوصفها إطارا لعرض الأدب الشعريّ عن طريق الشعراء اليونانيّ "ألقايوس"، وفي حالة العلم فإنّ المجتمع هو الذي توكل إليه مهمة بناء مثل هذه الأطر، وهذه الأطر الجديدة الخاصّة "بالاتّصال الخالي من التّفاعل الاجتماعيّ" (حسب تعبير "لومان") ليس عليها فقط أن تقوم بإعداد الإمكانيّات لحفظ التركيبة النصّية للشّء المقول سابقا وجعلها مفهومة، بل تقوم أيضا في الوقت نفسه بوضع "القواعد الخاصّة باستئناف الشّء المقول من جديد وبالبقاء عليه والتّرابط معه"، تماما كما كانت الأطر الأساسيّة للتّفاعل مع المواقف الخاصّة بسباق "المنشدين لأشعار هوميريس" أو بالخطاب السّياسيّ داخل "مجلس النّواب" أو مرافعات المحكمة. معنى هذا أنّه لا بدّ من إنشاء "مؤسّسات" يمكن من خلالها أن يدار مثل هذا الحوار مع النّصوص.

هذه "المؤسّسات" كانت - على سبيل المثال - هي "الأكاديميّة الأفلاطونيّة" ومدارس أرسطو في اليونان؛ إذ بدون هاتين "المؤسّستين" العلميّتين - هكذا يمكننا أن نقول. دون أية مبالغة - ما كان يمكن أبدا أن ينشأ هذا "الأفق التّوالديّ النّصّي" للفلسفة الغربيّة، والذي نستطيع اليوم من خلاله أن نرجع بأفكارنا إلى "أفلاطون" وأرسطو باعتبارهما يمثلان بالنّسبة لنا "متحدّثين سابقين"، تماما كما نفعل الشّء نفسه مع "ديكارت" و"كانت" و"هيجل". صحيح أنّه من الأقرب أن نعتبر أنّ "أفلاطون" وأرسطو يمثلان بمفهوم مبدأ "الكلاسيكيّة" نصوصا "كلاسيكيّة"، أو بمفهوم مبدأ "القانون الحضاريّ" نصوصا "قانونيّة"، فلماذا نحن عندئذ في حاجة إلى مبدأ ثالث، نطلق عليه اسم "توالد نصّيّ" - Hypolepse، كما نفعل نحن الآن؟ إنّ من يُطلق على "أفلاطون" أو أرسطو اسم "كلاسيكيّين"، فإنّه بهذا يؤكّد على "مثاليّتهم" الّتي لا يمكن الوصول إليها، فكتاباتهم قد وضعت بهذا المعنى المعايير لما تعنيه "صنعة الفلسفة"، تماما كما أنّ "هوميريس" قد وضع المعايير للشّعر الملحميّ. ومن يَطلق على كتابات "أفلاطون" وأرسطو لفظة "كتابات قانونيّة" بالمفهوم الحضاريّ، فإنّه يؤكّد بهذا سلطتها المطلقة.

وفى حقيقة الأمر كان هذا هو موقف العصور الوسطى بالنسبة لـ"أرسطو"، وكون هاتين الصورتين من صور الارتباط "بفلاطون" و"أرسطو" غير كافيتين فيما يتعلق بجوهر التعامل الفلسفى مع النصوص، فأظن أن هذا الآن واضح، فنحن هنا - فيما يتعلق "بالتوالد النصى" - أمام صورة ثالثة من صور الارتباط، يجب أن نفرق بوضوح بينها وبين "الكلاسيكية" و"القانونية الحضارية"، وحتى لو وجدت هناك علاقات وارتباطات تقاطعية بين هذه الصور الثلاث للارتباط بالقديم.

## ٢ - عملية التوالد النصى بوصفها تأسيسا لمبدأى السلطة والنقد

سبق أن تحدثنا عن عاملين من العوامل الثلاثة المنظمة لعملية "التوالد النصى"، والعامل الثالث سبق أيضا أن أطلقنا عليه اسم "الحقيقة"، ويمكننا أيضا أن نقول هنا بدلا من كلمة "الحقيقة" هذه "المعلومة" أو "الموضوع" الذى يتضمنه خطاب التوالد النصى، وكما أكد "نيكلاس لومان" فإن الاتصال الإنسانى يفترض أولا إدراك الفرق بين الإخبار، أو الإبلاغ من جانب والمعلومة التى يتضمنها هذا الإخبار من جانب آخر، وفى الحديث الشفوى يكون هذا الفرق عادة غير واضح وغير ظاهر، ولكن مع دخول الكتابة تغير الأمر، وأصبحت الكتابة تفرض ظهور هذا الفرق فرضا. ويقول لومان: "إن الكتابة وفن الطباعة ودخولهما إلى الحضارات هما اللذان استطاعا أولا أن يشملا عمليات الاتصال التى لا تعتمد على وحدة الإخبار والمعلومة، بل تعتمد فى المقام الأول على اختلافهما: والمقصود هنا هو عمليات مراقبة الحقيقة ورصدها، عمليات التعبير عن شبهة الخطأ والريب فى الحقيقة"<sup>(٦٢)</sup>، فالكتابة وفن الطباعة يجبران إذن على معرفة الاختلاف الذى يكون عملية الاتصال، فهما بهذا المعنى تماما يعتبران صورا أكثر اتصالية للاتصال ويقودان إلى رد فعل اتصال على اتصال آخر بمعنى أكثر خصوصية بكثير عما هو ممكن فى صورة الحديث الشفوى المتبادل"<sup>(٦٣)</sup>.

(٦٢) حول هذه القضية قارن بشكل أوضح عند لومان نفسه فى ١٩٨٠، ص ٤٧، حيث يقول: "على عكس ما فى الحال مع المعنى المنطوق أو المعنى المستخرج من خلال الحديث الشفوى، حيث يستهلك مجرد سماع الخبر أو التصوير جزءا كبيرا من الطاقة، فإن الكلام المكتوب يطرَح نفسه علينا بطلب أن نحكم عليه من بعد، فهناك مسافة بين النص المكتوب وبيننا نحن القراء تجعلنا نستطيع أن نحكم على هذا النص من واقع هذه المسافة".

(٦٣) قارن: "النظم الاجتماعية - Soziale Systeme"، ص ٢٢٣ وما بعدها.



ومبدأ "التوالد النصي" يرتبط بالتحديد بهذه العمليات الخاصة بمراقبة الحقيقة ورصدها، وبالتعبير عن شبهة الخطأ والريب في الحقيقة، معتمداً في هذا كله على الاختلاف بين "الإخبار" من جانب، والمعلومة من جانب آخر. إننا هنا أمام مبادئ جدل ومناظرة وصراع حول الحقيقة. هذه المبادئ تنظم ما يمكن أن نطلق عليه قواعد التنافس بين النصوص؛ ولذا فإن عالم اللغات القديمة، الأمريكي "ه. ف. شتاندن"، يتحدث هنا عن "نصوصية تنافسية" – agonistische Intertextualität<sup>(٦٤)</sup>، ويقصد بهذا المصطلح هذه العلاقة التنافسية الصراعية التي تربط بين النصوص بعضها البعض، ففي ظل ظروف الاتصال "التوالدي النصي" تتحول الحضارة الكتابية إلى حضارة صراع<sup>(٦٥)</sup>.

لقد كان عنصر التنافس والصراع هذا الذي تحمله الحضارة الكتابية اليونانية في داخلها هو الذي انصب عليه نقد المؤرخ اليهودي "يوسيفوس فلافيوس"، وقد قال "يوسيفوس" في نقده إن اليونانيين – على النقيض من اليهود الذين يستند تراثهم إلى كتاب واحد مقدس، هو "التوراة" – عندهم كتب لا حصر لها، وكلها تتناقض مع بعضها البعض، ولكن الشيء الذي لم يستطع "يوسيفوس" أن يدركه هو حقيقة أن هذا التعدد الكثير، هذه الأصوات الكثيرة والمختلفة، (هذه الازدواجية) الموجودة في الأدب اليوناني هي في واقع الأمر تعتبر المكسب الأكبر الذي حققته الحضارة الكتابية على الإطلاق، فمبدأ توحيد الكتب المقدسة عند اليهود، والذي يقابل به "يوسيفوس" مبدأ التعددية الذي يحكم الأدب اليوناني يعتمد على فكرة الامتلاك المطلق للحقيقة عند اليهود انطلاقاً من كتبهم المقدسة. إن الشيء الذي يجعل مجموعة من النصوص "قانوناً حضارياً" هو اتخاذ القرار باعتبار أن ما تتضمنه هذه النصوص من كلام وأقوال يمثل الحقيقة

(٦٤) استند في هذا الاقتباس إلى أقوال شقوية وصلتني عند طريق السماع وتعلّق بمشروع لهذا العالم الأمريكي لم يكن قد نشر حتى عام (١٩٩١).

(٦٥) جعل "نيكلاس لومان" هذا الجانب من جوانب الحضارة الكتابية اليونانية من أهم النقاط الرئيسية في نظرية علم الاتصال العام التي طورها. وقد اعتبر أن نجاح الاتصال يعتمد كلية على هذه النقطة.

المطلقة التي ليس وراءها حقيقة أخرى، والتي لا يجوز الخروج عليها، ولا أن يتغير فيها شيء، غير أن مبدأ "التوالد النصي" الذي نتحدث عنه هنا ينطلق - على العكس من هذا - من فكرة أن الحقيقة لا يمكن إدراكها كليّة، وإنما كلّ ما نستطيع أن نفعله هو أن نقترّب من الحقيقة فقط، فاقصى ما يمكن أن نصل إليه هو مجرد الاقتراب من الحقيقة، وعملية "التوالد النصي" هذه هي - في واقع الأمر - عملية هذا الاقتراب، فهذه العملية تستمدّ طاقتها، وجهدها المركّز من واقع إدراكنا أن ما لدينا من معرفة هي معرفة موجودة دائماً وسابقة، ولكنها أبداً غير كاملة، لكنّ الإنسان يستطيع فقط أن يقترب من الحقيقة - وهذا هو المبدأ الأساسي الذي يحكم عملية "التوالد النصي" - عندما يتخلّص الإنسان من وهم أنه يستطيع أن يبدأ من البداية مطلقاً، عندما يدرك أنه مولود داخل سياق خطابي معين ممتدّ دائماً، وموجود من قبل ميلاده، وعندما يرى كيف أن الاتجاهات تسيّر وإلى أية ناحية، وعندما يتعلّم كيف يستفيد ممّا قاله المتحدثون السابقون، وكيف ينتسب إلى هذا الكلام بوعي وفهم ويعين النقد أيضاً. وحتى الثورات العلمية نفسها لا تستطيع أن تستغنى عن هذا "التموضع" للشيء الجديد بمفهوم "التوالد النصي". إن من شروط وقواعد العلم، ومن الأطر التي تحكمه - باعتبار أن العلم يمثل بحثاً منظماً عن الحقيقة - هو أن تتم رؤية القيمة الأصلية لمقولة ما داخل هذا العلم من منظور وضع هذه القيمة داخل الإطار "التوالدي" للنصوص، بتعبير آخر: من خلال ارتباط القيمة التي تُنسب لمقولة بسياق النصوص الأخرى التي هي كلّها في عملية "توالد" مستمرة.

وبهذا فإنّ كلّ نصّ منظّم بشكل "توالدي" مع النصوص الأخرى أي "متولد" عنها، يكون ثلاثي العلاقة: ١ - مرّة في علاقته بالنصوص السابقة. ٢ - ومرّة أخرى في علاقته بالموضوع أو بالمسألة موضوع النص. ٣ - ومرّة ثالثة في علاقته بالمعايير التي من خلالها يمكن التّحكّم في دعوى النصّ امتلاكه الحقيقة من جانب، وفي الاختلاف بين "الإخبار" والمعلومة من جانب آخر، فنحن هنا لسنا أمام "انساق" أو "إجماع" تحقّق بطريقة "العلاقة البينية بين النصوص" بشكل صرف، كما هي الحال في الأدب. "الانساق" أو "الإجماع" ينشأ في الخطاب المنظّم بشكل "توالدي نصي" عن طريق العلاقة الثلاثية القائمة بين المؤلّف والمتحدّث أو المؤلّف السابق والموضوع أو المسألة،

وهي علاقة محكومة بمعايير مشتركة للبحث عن الحقيقة. أما "الموضوع" أو "المسألة" فهي تقع برمتها في أفق "الموقف الحضاري المطول" الذي سبق أن اصطلاحنا عليه من قبل<sup>(٦٦)</sup>؛ إذ ما كان يتمسنى للإنسان أن يشير إلى "موضوع ما" أو "مسألة ما" بعد مئات السنين، أو أن يتذكر ما قاله "السابقون"، لو لم تكن هناك احتياطات وإجراءات خاصة قد تم اتخاذها من قبل لوضع مؤسسات ونظم تضمن "النوام" والاستمرار داخل الحضارة، وتكون مهمتها جعل هذا "الموضوع" أو هذه "المسألة" حاضرة دائما في أذهان الأجيال المتأخرة، ويصبح فقط الشيء المهم هو تثبيت "أهمية" أو "قيمة" هذا "الموضوع" عبر المواقف المختلفة. لا يكفي أبدا أن "نكتب" أو "ندون" ما قيل. بل حتى لا يكفي أيضا أن نضع "الموضوع" أو "المسألة" التي نكون بصددنا نصب أعيننا، طالما أننا لم نضع أيضا نصب أعيننا "أهمية" معالجة مثل هذه "المسألة"، طالما أننا لم نسال أنفسنا السؤال: لماذا هذا "الموضوع" بالذات مهم بالنسبة لنا؟ وما هو الشيء الذي يجعلنا نرى ضرورة البحث عن الحقيقة في هذا "الموضوع" أو هذه "المسألة" بالتحديد؟ إن الشيء الذي يقابل "الموقف الحضاري المطول" على جانب "المعنى"، هو تكوين "مجال موضوعي"، هو خلق "موضوع" جديد<sup>(٦٧)</sup>.

إن الشكل الذي تُصَبَّ فيه "مسألة" ما أو "موضوع" ما؛ وهذا لكي تبقى أهمية هذه "المسألة" قائمة إلى ما بعد الموقف المحدد الخاص بها، ولكي تجعل المؤلّفين المتأخرين يرجعون إليها، وبالتالي أيضا إلى النُصْر الذي يعالج هذه المسألة، هذا الشكل هو "المشكلة"، فالمشكلات هي بمثابة العنصر المنظم لخطاب "التّوالد

(٦٦) "الموقف الحضاري المطول" - zerdehnte Situation - هو مصطلح أطلقه عالم اللغة المعروف كوراد إيليش - Korwad Ehlich ، والمقصود به هو تطويل الموقف الاتصالي الحضاري داخل أفق الزّمن وفي عمق الحضارة الواحدة ؛ مما يجعل المواضيع والأحوال الموجودة في حضارة واحدة ممكن تذكرها في أي وقت. و"الموقف المطول" يخلق الاتساق داخل الحضارة الواحدة، ويجعل الحضارة مترابطة في عناصرها الزّمنية. للمزيد انظر ما سبق ذكره في "التّهميد". (المترجم)

(٦٧) قارن هنا: "ج. ماكروفيتش - J. Makrowitsch - ١٩٧٩ ، ص ١١٥ وما بعدها، وأيضا: "نيكلاس لومان" ١٩٨٤ ، ص ٢١٢ وما بعدها.

النص<sup>(٦٨)</sup>. إن "المشكلة" بالنسبة للعلم تؤدي الدور نفسه الذي تقوم به "الديناميكية الأسطورية"<sup>(٦٩)</sup> بالنسبة للمجتمع ككل. "المشكلة" تحتوي على عنصر من "القلق الديناميكي"، فالحقيقة هي من جانب "أمر مشكل"، ومن جانب آخر أصبحت الآن ممكن حلها، على الأقل على المستوى النظري. إن الخطاب الأسطوري هو خطاب "هادئ، مستريح"، على اعتبار أنه لا يجعل التناقض ظاهراً، ويضع كل "المقولات" والصور في تساوي جانب بعضها البعض. والخطاب القانوني الحضاري هو الآخر خطاب "هادئ مستريح"؛ لأنه لا يحتمل وجود التناقض في داخله. أما خطاب "التوالد النصي" فهو على العكس من الاثنين يمثل "ثقافة التناقض"، فهو خطاب يستند إلى إدراك قوي، وواضح للمتناقضات، بتعبير آخر: خطاب خاص بالنقد، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالمواقف التي ينصب عليها هذا النقد.

إن من يتمكن من أصول التنظيم "التوالدي النصي" للفكر العلمي يميل عادة إلى التقليل من شأن التسامح فيما يتعلق بالتناقض الموجود في حياتنا اليومية. إن حياتنا اليومية مليئة بالتناقض أكثر مما يمكن أن يحلم به إدركنا النظري. وينطبق هذا الكلام بصفة خاصة على الفترات التاريخية الماضية، وعلى الحضارات "المتوحشة"<sup>(٧٠)</sup>. وقد

(٦٨) يرى 'نيكلاس لومان' في كتابه "تركيبية المجتمع وعلم المعنى - Gesellschaftsstruktur und Semantik (١٩٨٠) أن "عدم الاتساق المعرفي والمشاكل الإدراكية، ويستحسن كلما كانت هذه المشاكل من النوع الذي لا يقبل الحل"، إن هذا بمثابة "آلية إضافية" تقوم بتجديد حدوث التنوع والتعدد داخل الحضارة؛ إذ يقول: "إن الأمان الوهمي لتطور الأفكار - وهذا فيما يتعلق بالاحتمالية والإيقاع - يكمن في أن المعرفة لا يمكن تنظيمها، والحفاظ عليها مطلقاً إلا بمساعدة المشكلات".

(٦٩) "الديناميكية الأسطورية - Mythomotori" مصطلح سبق ذكره وشرحه، فراجع في موضعه بالفصل الأول من الكتاب. (المترجم)

(٧٠) حضارات "متوحشة" (wilde Kulturen). المصطلح مأخوذ من عالم الأنثروبولوجيا والفيلسوف الفرنسي كلود ليفي شتراوس ونظريته الخاصة "بالفكر المتوحش - Das wilde Denken". ويقصد شتراوس "بالفكر المتوحش أو البري" - حسب ترجمة الدكتور حسن حنفي - و"الحضارات المتوحشة" بنية الحضارات مع بدايات التحضّر. الحضارات في علاقتها بالفكر الأسطوري وارتباطها بظهور العادات والتقاليد والأعراف. والمعروف أن "ليفى- شتراوس" انطلق في أبحاثه من العلاقات الاجتماعية، كعلاقات القرابة وتحريم الزواج من المحارم، وقد طوّر علم الأنثروبولوجيا البنيوية، واهتم كثيراً بالفكر الأسطوري والسحر والدين داخل المجتمعات البدائية وعلاقة كل هذا بسلوكيات الطعام والشرب والموسيقى وغيره في تلك المجتمعات. انظر أيضاً الدكتور: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، سبق ذكره، ص ٤١٠. (المترجم)

اختراع "ليفى - شتراوس" لهذا مصطلحه المعروف "الفكر المتوحش"<sup>(٧١)</sup>. إن طريقة "الفكر المتوحش"، طريقة "التجميع والترقيع" (bricolage) هى تعامل مع التراث يتعارض تعارضاً كلياً مع نظام "التوالد النصي". "الترقيع والتجميع"، التعامل مع التراث بطريقة تجمع أشياء من هنا وهناك، وربطها مع بعضها البعض، هذا النوع من التعامل هو مجرد أخذ لمواد سابقة، موجودة من قبل، لكن هذه المواد تُفقد وتزول أثناء إعادة توظيفها. أما مبدأ "التوالد النصي" - Hypolepse فهو - على العكس من هذا - تعامل مع مواد سابقة وموجودة سلفاً، لكن هذا التعامل لا يعيد توظيفها من جديد، وإنما يتحرك بها فى إطار سياق وظائفي مشترك.

### ٣ - هل الفكر له تاريخ؟ تاريخ الفكر بوصفه عملية توالدية نصية

هذا التنظيم فى الأجواء إلى النصوص السابقة والعودة إليها، والذي شرحناه أعلى وأطلقنا عليه اسم "توالد نصي"، هذا الأسلوب فى التعامل مع النصوص يعتبر بمثابة الشرط المبدئي حتى ينشأ نوع من تطور الأفكار. ويعتبر أيضاً فى الوقت نفسه - وهذا ما نريد أن نؤكد عليه مرة أخرى فى نهاية كتابنا - "صفقة" غنية جداً، وذات مقومات كثيرة، وهى "صفقة" لم توجد فقط بمجرد وجود الكتابة وحدها، أو بمجرد دخول الكتابة إلى الحضارات، حتى بما فيها الكتابة الأبجدية نفسها. وإيضاً هذا الإنجاز فى الفكر الذى تحقق من خلال ظاهرة "التوالد النصي" ليس إنجازاً خاصاً باليونانيين وحدهم، فعصر ازدهار الفلسفة الصينية فى الفترات التى تلت عصر "كونفوشيوس" اعتمد هو الآخر على مبدأ "التوالد النصي" نفسه. إن الرجوع إلى النصوص المؤسسة حضارياً والعودة إليها، ونقل كلام "المتحدثين السابقين"، واستناده، ووضعه فى السياقات الجديدة، ووضع هذه الأشياء جميعها تحت معايير الحقيقة ومعايير المعقولة، وتحت مبدأ مدى أهمية "المشكلة" ومدى قيمتها، كل هذه الأمور تمكن لهذا النوع من التقدم فى الأفكار الذى أطلق عليه عالم الاجتماع الشهير "نيكلاس لومان" اسم "تطور وارتقاء الأفكار" (Ideenevolution)، وهو "تطور" فى "الأفكار" يجعل

من الممكن في الوقت نفسه أن يكون "الفكر" تاريخ". إن تاريخ العقل البشري أو تاريخ الأفكار لا يمكن أن يكتب إلا في ظل إدراك تلك المجالات الحضارية التي وقع فيها مثل هذا التاريخ نفسه<sup>(٧٢)</sup>. وسوف يدرك هذا بصفة خاصة كل من يحاول أن يوسع مشروع تاريخ الفكر ويطبقه على تلك الحضارات التي لم يتكون فيها مثل هذا التركيب التوالدي النصي، فمثلا في الحضارة المصرية القديمة نجد فقط في بعض أجزاء من التراث أنه كانت هناك بدايات لنشأة صور من خطاب توالدي نصي، ولكنها كانت فقط بدايات، ولم تتطور إلى أكثر من هذا: نجد هذا مثلا في مجال خطاب الحكمة عند المصريين القدماء المعروف باسم "تعاليم الحياة"، وهي "تعاليم" كانت تشير إلى بعضها البعض، وترتبط ببعضها البعض بشكل واضح، وإن لم يتم التعبير عن هذا صراحة في أي واحدة منها<sup>(٧٣)</sup>. كما نجد "بدايات" لنشأة خطاب توالدي نصي عند المصريين القدماء أيضا في مجال الخطاب الديني المتمثل في نصوص الترانيم والأناشيد الدينية في عهد المملكة الجديدة<sup>(٧٤)</sup>. وفي كلتا العاليتين يمكننا أن نرى بوضوح الأطر والظروف الاجتماعية والتاريخية التي تحكم هنا نشأة هذه الخطابات "التوالدية النصية"، وهي نشأة كانت - كما قلنا - في بدايتها، فهاتان العاليتان كانتا مرتبطتين بمؤسسات اجتماعية (في حالة "تعاليم الحياة") كانت هي المدرسة (وفي حالة الترانيم) كانت هي المعابد، كما كانت مرتبطة أيضا بتكوين وباستمرار مجالات للموضوعات الحضارية؛ أي أنها كانت مرتبطة "بمشكلات" تم إدراك أهميتها من قبل أفراد المجتمع على أنها تمثل أهمية مركزية في المجتمع، فكانت مثلا "مشكلة" وحدة الإله هي المشكلة المركزية بالنسبة للخطاب الديني<sup>(٧٥)</sup>، ومشكلة الأنظمة الاجتماعية أو مشكلة العدل على الإطلاق كانت هي المشكلة المركزية بالنسبة لخطاب الحكمة،

(٧٢) حول البعد التاريخي للفكر والتكوين التاريخي للفكر، انظر بصفة خاصة ر. رورتي - R. Rorty، و. بي. شيبيند - J. B. Schneewind، و. ك. سكيتور - O. Skinner، ١٩٨٤.

(٧٣) قارن: ه. برنور - H. Brunner، ١٩٧٩. تمت بمحاولة إعادة تركيب تاريخية لهذا الخطاب - Diskurs، "خطاب الحكمة عند المصريين القدماء" في الفصل الثاني من المؤلف ١٩٩٠. فانتظره في موضعه.

(٧٤) انظر المؤلف: ١٩٨٣، ١، و ١٩٨٤، ص ١٩٢ - ٢٨٥.

(٧٥) حول هذا الموضوع، قارن: المؤلف ١٩٨٦، ١.

ولكن بالرغم من كل هذا، إذا نظرنا إلى الحضارة الكتابية المصرية ككل، فسوف نرى أن كل هذه الأشياء ليست إلا مجرد "جزر صغيرة" في تيار التراث الهائل، ليست إلا مجرد ظواهر للاستثناء الذي تتأكد به القاعدة. والقاعدة هنا، في الحضارة المصرية القديمة، هي أن النشاط الكتابي داخل هذه الحضارة يبقى محبوبا ومرهونا بمؤسسات الاتساق أو "الإجماع الحضاري" القائم على الشعيرة، وهو "إجماع حضاري" يعتمد مبدأ "التكرار"، لا مبدأ "التنوع الكتابي المنظم" (٧٦) - كما في حالة "الإجماع الحضاري" القائم على النصوص، فليست الحضارة المصرية القديمة من "الكتابية" في شيء.

وأرى أن أهم نتائج هذه الاستنتاجات التي بسطناها أعلى تكمن في أن هذه الاستنتاجات تعطينا شرحا كافيا لتلك الظواهر التي اشتهرت على يد الفيلسوف الألماني "كارل ياسبرز" باسم المصطلح الذي وضعه لها، وهو مصطلح "حضارة عصر المحور" (٧٧). غير أن "ياسبرز" بدلا من أن يوضحها جعلها أكثر "غموضا". ويقول "ياسبرز":

"في عصر المحور اجتمعت أشياء كثيرة غير عادية في زمن واحد، ففي الصين عاش كل من كونفوشيوس ولاوتسي، ونشأت جميع اتجاهات الفلسفة الصينية، فكان هناك كل من مو تي وتشوانج تسي ولي تسي وفلاسفة آخرون كثيرون، كلهم عاشوا وفكروا في تلك الفترة، وفي الهند نشأت كتابات البراهمة المعروفة باسم الأوبانيشادن، وعاش بوذا، وتطورت كل الإمكانات والقدرات الفلسفية حتى وصلت إلى حد الشك وإلى حد المادية، تماما كما كانت الحال في الصين. وفي إيران كان المعلم زرادشت ينشر تعاليمه التي تنادي بصورة العالم التي يتنازعها حراع الخير والشر. وفي

(٧٦) اهتم ج. جودي - J. Goody في (١٩٨٧، ص ٢٧ وما بعدها) يبحث تداخلات الكتابة في البيانات الشرقية القديمة.

(٧٧) حول فكرة "عصر المحور - Achsenzeit"، وهذا المصطلح الذي منك "كارل ياسبرز" انظر أيضا ما سبق شرحه في الهوامش في "تمهيد" هذا الكتاب. طالع الهوامش الخاصة بهذه النقطة في الموضع المذكور. (المترجم)

فلسطين ظهر أنبياء العهد القديم من أول إلياس ومرورا بإشعيا وإرميا ووصولاً إلى إشعيا الثاني. ورأت اليونان هوميروس والفلاسفة بارمينيديس وهيراقليط وأفلاطون والتراجيدين من أمثال توكيديديس وارشميديس. إن كل ما تعبر عنه هذه الأسماء مجرد تعبير من فكر وعلم وحكمة وفلسفة ظهر في وقت واحد تقريباً في تلك القرون في اللصين وفي الهند وفي بلاد الغرب، دون أن يكون هناك اتصال بين هذه الأسماء بعضها البعض، ودون أن يعرف بعضها عن بعض شيئاً<sup>(٧٨)</sup>.

غير أن لغز التوافق الزمني بين هذه التطورات الحضارية وهذه الأسماء سرعان ما ينتهي إلى نوع من الخداع البصري، إذا أخذنا أشخاصاً عظاماً أيضاً مثل "إخناطون" والنبى محمد ووضعناهما في هذه السلسلة؛ حيث ينتميان بلا أدنى شك إلى هذه الأسماء العظيمة<sup>(٧٩)</sup>. وواضح اختلاف الفترة الزمنية التي عاش فيها كل منهما. وحتى "زرادشت" يتم التأريخ لحياته اليوم إلى وقت أبعد بكثير مما كان يعتقد (حوالى سنة ١٠٠٠ قبل الميلاد). وبهذا يتسع المجال الزمني الذي يتحدث عنه هنا "كارل ياسبرز" من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن السابع بعد الميلاد، ويفقد بالتساعه هذا كل معنى وكل خاصية. فيبدو أن الزمن بالنسبة للظاهرة نفسها أمر شكلي. يجب أن ننتقل ببساطة من أن مثل هذه الانطلاقات الحضارية كانت تحدث دائماً في تاريخ البشرية من وقت لآخر، وهذا طبعاً مع افتراض وجود نوع من الرقى الحضارى إلى حد ما. وقد استطاعت هذه الانطلاقات الحضارية أن تبرز نتائجها الهائلة وتعبّر عن التغيرات التي أحدثتها مع دخول حضارة الكتابة والنصوص وفي أطر ثقافة تأويل متطورة. وحالة "إخناطون" تعتبر هنا حالة ذات مغزى خاص. ف رؤية "إخناطون" لوحدة الإله هي بالتأكيد من أكثر الثورات راديكالية فيما يتعلق بديانة "التوحيد". ووجدت هذه النظرة التوحيدية تعبيراً مناسباً لها في النصوص العظيمة،

(٧٨) كارل ياسبرز - K. Jaspers (١٩٤٩) طبعة هامبورج ١٩٥٥، ص ١٤ وما بعدها. قارن أيضاً التحليل النقدي الذي قامت به آ. أسمن - A. Assmann ١٩٨٨.

(٧٩) فيما يتعلق برسولنا محمد (عليه الصلاة والسلام) المقصود هنا هو النظرة الحضارية للبحث، أما نظرة علماء الدين فهذا شيء آخر. قصدنا فقط التثوية لا التطبيق. (المترجم)



وكان من الممكن أن تصبح هذه النصوص نصوصاً مؤسّسة بالمعنى الحضاريّ، لو لم يظلّ هذا النّين مجردَ "حادثة عرضيّة" في تاريخ مصر. وبهذا سقطت هذه النصوص فريسة للنسيان التّام، ولم يتمّ اكتشافها إلّا في القرن الماضي، من أجل أن تضيف قسطاً جديداً لههشة علماء المصريات.

فالظاهرة التي أمامنا، والتي أطلق عليها "كارل ياسبرز" اسم "العصر المحوريّ"، ليست إذن ظاهرة تحدّد مرحلة انتقال من فترة زمنيّة إلى فترة زمنيّة أخرى، كما قصدها "ياسبرز". بل الذي أمامنا هنا هو نوع من النّقل أو التّحوّل الحضاريّ، الذي بدأ مرّةً مبكّراً، ومرّةً أخرى متأخّراً، مع زيادة واضحة في تكراره حدثت في القرن الأوّل قبل الميلاد. إنّ ما يصفه "ياسبرز"، هذا التّوافق الزّمنيّ في نشأة عالم فكريّ في بقاع مختلفة من الأرض - حسب ما يبدو في أعين "ياسبرز" - عالم فكريّ لا يزال نعيش فيه حتّى اليوم، هذا كلّهُ يمكن أن نصيغه بصورة أكثر دقّة. إنّ الذي حدث، كان هو الانتقال من "الإجماع الحضاريّ القائم على الطّقس" إلى "الإجماع الحضاريّ القائم على النّص"، وهو انتقال وصل بطريقة طبيعيّة جداً إلى حضارات مختلفة عن بعضها البعض كلّ الاختلاف، حضارات لم تكن ترتبط بين بعضها البعض إلا برباط واحد. وتمّ هذا كلّهُ في فترة زمنيّة واحدة تقريباً: أي في القرن الأوّل قبل ميلاد المسيح، وبفضل حضارة الكتابة التي كانت أخذت في الانتشار آنذاك، ففي تلك الفترة لم تنشأ فقط النصوص المؤسّسة حضاريّاً، بل نشأت أيضاً المؤسّسات الحضاريّة التي استطاعت بفضلها الطّافات "التّقينيّة" والتّشكيليّة لهذه النصوص أن تحتفظ بقوّتها، بالرّغم من تغيّر اللّغات والنّظم الاجتماعيّة، والأنظمة السياسيّة، وإعادة تركيبات الواقع. كما أمكن بفضلها أيضاً خلق الأطر الحاكمة لحوار مع "السّابقيين" مروراً بالآلاف السّنين. إنّ "كارل ياسبرز"، بسبب إغفاله التّام للأطر المؤسّسيّة والتّقنيّة الحاكمة للتطوّرات الفكريّة - وهذا فعلاً شيء عجيب منه - قد أمهل تماماً دور الكتابة أثناء إعادة تركيبه لتلك الفترة الزّمنيّة، ولكنّ الآخرين، من أمثال إ. أ. هافيلوك و. ج. جودي و. نيكلاس لومان يميلون أيضاً إلى المبالغة في هذا النّور. إنّ النّقطة الحاسمة في هذا الأمر كلّهُ يجب البحث عنها على مستوى وضعيّة الكتابة داخل المجتمع، على مستوى

الوضع الاجتماعي للتعامل مع النصوص، ومع المعنى المثبت في شكل كتابي، وأيضا على مستوى فن العودة والرجوع إلى النصوص المؤسسة حضارياً، بكل ما يحمله هذا الفن من مقومات. فهذا الفن ليس مسألة استخدام للكتابة، بل هو مسألة تخص فن تقوية الذاكرة الحضارية.

وهذا لا يظهر في صورة أوضح أكثر من ظهوره في حقيقة أن سمات ومظاهر حضارات "عصر المحور" أو حضارات "المحاور" يمكن أن تختفي مرة أخرى، فالمسألة إذن ليست مسألة إنجازات فكرية نشأت عن تطور وارتقاء في الأفكار، لا يمكن أن نذهب إلى ما وراءها مرة ثانية، حسب قول "ياسبرز". لقد تم حدوث كل شيء، ولا يمكن محو ما حدث مرة أخرى<sup>(٨٠)</sup>. إنه من الممكن أن يحدث في أي وقت من الأوقات أن تختفي مؤسسات التفسير، وأن تصبح النصوص المؤسسة حضارياً غير مفهومة، أو أن تفقد سلطتها، وأن تختفي فنون تقوية الذاكرة الحضارية، وأن تعود الحضارات مرة أخرى إلى عالم "الإجماع الحضاري القائم على الطمس"<sup>(٨١)</sup>. إن ما يصفه "ياسبرز" ما هو إلا شكلاً من أشكال تنظيم الذاكرة الحضارية، جعل من الممكن وجود تطورات وارتقاعات غير عادية للأفكار، كما أنه خلق أفاقاً زمنية للعودة والرجوع إلى الوراثة أمكن فيها للنصوص المؤسسة حضارياً التي نشأت في القرن الأول قبل ميلاد المسيح أن تتحدث إلينا، ولا تزال هذه النصوص تتحدث إلينا إلى اليوم.

هل الفكر له تاريخ إذن؟ الإجابة: نعم، ولكن في داخل الأطر الماكمة للذاكرة الحضارية، والتي وصفناها (الأطر) بمصطلح "التوالد النصي". داخل هذه الأطر الحضارية ينشأ التاريخ، ذلك التاريخ الذي وضع "ياسبرز" لبيدائاته مصطلح "عصر المحور".

(٨٠) انظر كارل ياسبرز، ٢٧٩١، ص ٢٢٨. مقتبس من: أليدا أسمن - A. Assmann، ١٩٨٨، ص ١٩٢.

(٨١) يتحدث المؤلفون الذين جمعهم آ. ب. سيليجمان - A. B. Seligman في كتابه المنشور عام ١٩٨٩ من ظاهرتي "De-axialisation" وإعادة حضارات عصر المحور - "Re-axialisation"، وهي عملية "نك" وإعادة لتركيبية "عصر المحور" بالفهم الحضاري. وهناك أصوات تتزايد باستمرار وتفسر عصرنا نحن الذي نعيش فيه الآن، عصر "ما بعد الحداثة" على أنه نوع من إعادة الشفافية - "Re-Oralisierung" و"De-Axialisierung" - تلك التركيبية المحورية -



## الفصل الثامن

### الخلاصة

#### الذاكرة الحضارية - محاولة تلخيصية

في نهاية هذه الرحلة عبر قضايا نظرية مختلفة وأمثلة تاريخية نقف الآن أمام مهمة، وهي: أن نوجز في جمل قليلة ما تمخض عنه سؤالنا عن التغيرات التي تعترى "الآلية الرابطة" للمجتمعات، بتعبير آخر، التغيرات التي تصيب "الذاكرة الحضارية"، من إجابات عن هذا التساؤل؛ ولهذا نريد هنا أن نستعرض في إيجاز الأمثلة التاريخية التي بحثناها مرة أخرى.

لقد اتضح من مثال مصر القديمة في عصورها المتأخرة أن الحضارة المصرية تمثل حالة فريدة فيما يتعلق بعملية "نشأة القوانين الحضارية" التي تحكم الحضارات بصفة عامة. وتمثل "القانون الحضاري المصري" في أنه لم يكن "قانونا" يسير في اتجاه "القوانين الحضارية القائمة على النصوص"، فإتينا نرى أن الشكل النهائي الذي أخذته عملية "التقنين الحضاري" في مصر قد تكثف في صورة ودور "المعبد المصري" في عصوره اليونانية الرومانية؛ حيث كان "المعبد" يعنى بالنسبة للحضارة ككل شيئا أكثر من كونه مجرد بناء معماري، فالمعبد كان يجسد مبدأ وإجازا معقدا لدرجة كبيرة لكل مناحي الحياة، وكان - بمفهوم "القانون الحضاري" - "قانونيا" لدرجة صارمة، فقد كانت جدران "المعبد" مليئة بالكتابة والنقوش، وكان يمثل ليس فقط "بيت الطقوس والشعائر الدينية" - التي كانت حسب التصور المصري أساس حياة الكون والمجتمع، وكانت في الوقت نفسه، حسب تحليلنا، أساس "الآلية الرابطة" للحضارة المصرية القديمة - بل كان المعبد أيضا يمثل "البيت" الذي يضم في داخله أسلوب حياة يجمع

فى ارتباطه الصّارم بالقواعد والأعراف بين كلّ ملامح "طريقة الحياة المنهجية" التى تحدّث عنها المفكر الاجتماعى "ماكس فيبر". وقد كان "أفلاطون" أول من توقّف عند "المعبد المصرى" بهذه الصّورة، وفسّره على أنّه (المعبد) يعتبر نوعاً من "التّقييد المقتنّ" لنحو الحضارة المصريّة، للقواعد التى تحكم هذه الحضارة، والتى وضعت إلى غير رجعة الحدود النّهائية للسلوكيات والتّصرف، وأيضاً لكلّ الإبداعات الفنيّة، بحيث إنّهُ أصبح من غير الممكن الخروج عن هذه القواعد بنى شكل من الأشكال، ونظرة المصريين القدماء أنفسهم للمعبد تحمل فى داخلها خاصّتين معيّنتين لما اصطالحنا عليه باسم "القانون الحضارى"، فالمعبد كان بالنّسبة للمصريين يمثّل ضرباً من ضروب "الوحى"، ومن جانب آخر كان يمثّل خاصيّة أو سمة "إغلاق باب الاجتهاد"، وهذان العنصران هما الأساس فى تكوين "القانون الحضارى"، وفى تجميد الحضارة وتكثيفها فى صور معيّنة، لا تقبل التّغيير أو التّبديل. فبناء المعبد وزخرفته كانا يسيران - حسب التّصوّر المصرى القديم - طبقاً لكتاب "نزل من السّماء"، وبالأحرى دون أن يضاف شىء إلى خطّة بنائه المقدّسة، ودون أن يُنقص منها شىء.

ولو سألنا الآن عن الأطر التاريخيّة التى أدت إلى مثل هذا التطوّر؛ فسوف نجد أنفسنا مساقين بشكل مباشر إلى فترة الاحتلال الأجنبى لمصر، فالاحتلال الأجنبى لمصر أدّى إلى حدوث "قطيعة معرفيّة" داخل التّراث، وهذه "القطيعة" على المستوى السّياسى أجبرت - بالتّالى - على حدوث نوع من إعادة التّنظيم الشّامل للذاكرة الحضاريّة داخل هذا البلد، فلقد كانت الدّولة - طبقاً للتّصوّر الكلاسيكى المصرى - بمثابة "مؤسّسة مقدّسة، وظيفتها جلب الخلاص والسّعادة الأبديّة" لقاطنيها عن طريق تحقيق فكرة "المعات"، وهى "النّظام والمقيّة والعدل"، وتحقيق هذه الأشياء تستطيع الدّولة أن تحافظ على نظام سير العالم وأن تضمن للإنسان الفرد الأمل فى الحياة بعد الموت. هذه الفكرة التى كانت تمثّلها الدّولة عند المصريين القدماء، فكرة ضمان سير العالم والحفاظ عليه بإيحاء "مقدّس"، انتقلت الآن بصورة كليّة إلى المعابد. صحيح أنّ المعابد كانت تحوى بين جدرانها كمّاً كبيراً من الكتب والنّصوص، لكنّ الهدف من هذه الكتب كان هو حفظ المعرفة المتّصلة بالطقوس والشّعائر التى كانت تقام فى المعبد، وظلّت الطّقوس فى مصر القديمة هى المثلّ الوحيد لجوهر هذه الحضارة، والمكوّن

الأصلي للـ "الآلية الرابطة للحضارة المصرية المتأخرة، هذا بالرغم من وجود كتب ونصوص داخل هذه الحضارة، فالشيء الذي كان يتم استحضاره في المعابد، كان يحمل كل ملامح "الذكرى المضادة للزمن الحاضر"، وهو زمن الاحتلال الأجنبي والتغريب الحضاري. و"الذكرى المضادة للحاضر" تستتبع وجود تصور عن "عصر ذهبي سحيق"، كانت "المعات" لا تزال تحكم فيه على وجه الأرض، وكانت الأشواك فيه لا تصيب بأذى، وكانت الأسوار فيه لا تقع. هذا "العصر" أصبح الآن منقسياً إلى غير رجعة. غير أنه من الممكن تذكره، وتذكر هذا "الزمن المنقضي" يكون من خلال تقديم قريان الموتى للآلهة التي كانت تعيش فيه، والتي ماتت الآن<sup>(١)</sup>، كما يكون أيضاً من خلال استحضار "المعات" التي هجرت الأرض في الطقوس المقدسة.

على النقيض من حالة "مصر القديمة" يمكننا من خلال حالة "إسرائيل" أن نتعرف على ماهية "القانون الحضاري القائم على النص"، وعلى كيفية حدوث هذا "التضييق اللغوي" وهذا "التقييد" و"التقنين" للمعنى الحضاري الذي يصاحب عامة عملية تكوين "القوانين الحضارية القائمة على النصوص". وكما كانت الحال في مصر، فإننا نلاحظ عند بني إسرائيل أيضاً وقوع "قطيعة" داخل التراث، وحدث هذا هنا على مستوى التمثيل السياسي في بداية الأمر وتمّ هذا في الشكل المخفّف نسبياً "لدار العبودية" في مصر، ثم بعد ذلك في الصورة القاسية "لنفي والتشريد". "النفي" في العالم القديم كان يعني آنذاك نهاية الهوية الجماعية، فبفقدان الوطن تنهار كل الأطر اللازمة لتكوين الذكرى الجماعية، وتتقطع جميع خيوط "الآلية الرابطة" للحضارة، وتتدمج المجموعة "المنفية" عن آخرها في البيئة الجديدة التي تعيش فيها، وقد كان هذا هو المصير الذي لاقت قبائل المملكة الشمالية من بني إسرائيل؛ وهي تلك القبائل التي صارت ضحية لانتقاض الآشوريين عليهم في سنة ٧٢٢. ويبدو أن "أورشليم" (المملكة الجنوبية) قد تعلّمت هي الأخرى من هذه الكارثة. ألم يأخذ "المسيبيون" إلى بابل، الذين تمّ اعتقالهم في سنة ٥٨٧، "سفر التثنية" معهم إلى المنفى؛ وهو "السفر" الذي يضع جميع أسس "قانون تقوية الذاكرة الحضارية"، وجميع أسس الذكرى "المضادة للزمن الحاضر"،

(١) هذا هو التصور المصري القديم عن الآلهة، فلا عجب في هذا. (الترجم)

كما أنه هو السَّفر الَّذي يُروِّع من مخاطر التَّسيان النَّاتج عن تغيُّر في الأطر المكانية، ويُعلِّم كيف يمكن للإنسان أن يُفكِّر فيما فوق حدود المكان الَّذي يعيش المرء فيه؟ فالسَّفر عندما يُنْزِر بني إسرائيل بآلًا ينسوا خروجهم من مصر، وهم مقيمون في "أورشليم"، فإنَّه يُؤسِّس في الوقت نفسه لآمل العودة من "بابل"؛ حيث النَّفى والسَّبى، إلى "أورشليم" مرَّةً أُخرى. إنَّ الذِّكْرَى المضادَّة للزَّمن الحاضر تجعل من المكان الحالي الَّذي يعيش فيه الإنسان مكانًا نسبيًّا، وغير ذي قيمة، وهذا من خلال استحضار "المكان الأصلي الآخر"، الَّذي هو وطن الإنسان. ولا نريد أن نقم أنفسنا هنا في جدل علماء "لاهوت العهد القديم" حول مسألة عمر "سفر التَّثنية" وتاريخية "إصلاح الشَّريعة" في عهد الملك "يوشيا"، ملك يهوذا. غير أنَّنا نوَدُّ أن نرى العلاقة بين "القانون الحضاري" عند بني إسرائيل من جانب، والسَّبى والنَّفى من جانب آخر على أنَّها علاقة تقوية ولزوم متبادل بين هذين العنصرين؛ إذ بدون "القانون الحضاري"، مهما كانت صورته الأولى؛ ما استطاع "المسيبيون" أن يتجاوزوا محنة النَّفى والتَّشريد بدون فقدان في الهوية. وعلى الجانب الآخر: بدون النَّفى والتَّشريد ربَّما ما تحوَّلت "التَّراثات" الَّتِي عادت بها المجموعة المسيبيَّة إلى تلك الصُّورة "القانونيَّة الحضاريَّة" الَّتِي تثبَّت فيها فيما بعد، وهي الصُّورة الَّتِي تحوَّلت فيها هذه "التَّراثات" إلى صيغة "التَّوراة" وأصبحت فيها تمثِّل "لبَّ وجوهر" "القانونيَّة النَّصية" للإنجيل، كما وُضعت في فترات لاحقة. لسان الحال يقول: في إسرائيل يجب تذكُّر التَّاريخ بكلِّ قوى القلب، وبكلِّ أدوات الفعل، وهذا لكي لا تتكرَّر تجربة مصر، ولكي لا يعود بنو إسرائيل إلى مصر، وفي بابل يجب تذكُّر التَّاريخ بكلِّ قوى القلب، وبكلِّ أدوات الفعل؛ وهذا لكي يمكن الرَّجوع إلى إسرائيل، ولكيلا يُفقد الأمل في العودة أبداً.

إنَّ تركيبة التقوية واللزوم المتبادلين اللّذين تحدَّثنا عنهما أعلى تتطابق أيضاً على عامل آخر، يظهر بوضوح في صورة نسقيَّة في تاريخ بني إسرائيل. هذا العامل هو: نشأة جبهات الصِّراع الداخليَّة، فمن المنظور الداخلي للعهد القديم يتقدَّم "القانون الحضاري" كلَّ هذه الصِّراعات، بل ويبرزها عن طريق وضع "الشَّعب" (بني إسرائيل) أمام خيار: إمَّا أن يلتزم هذا الشَّعب بمطالب "القانون الحضاري" (وبالوعد الأخرويَّة الَّتِي يقدِّمها له) أو أن يذعن للضَّغوط الخارجيّة. أمَّا من المنظور الخارجيّ لإعادة

تركيب التاريخ، فإنّ العلاقة تنعكس: ويصبح التتابع المستمرّ لفترات الاضمحلال الداخلي، للتفكك والانحطاط، وللمعارضات والتوترات والانقسامات هو الذي يُجبر على جعل المعنى الحضارى صريحا بشكل واضح، ويارزا بشكل ظاهر، وهو الذي يصبّ التراث الذي تمّ توقيفه في كنهه بشكل حرفي، وتمّ وضع سياج حوله في النهاية في "القلب المعماري" للقانون الحضارى ذي الطوابق الثلاثة.

فبجانب سمى "القانون الحضارى" اللتين تعرفنا عليهما في مصر القديمة؛ وهما: سمة "الوحي" وسمة "إغلاق باب الاجتهاد"، نقابلنا هنا عند بنى إسرائيل سمة ثالثة، وهي: التفسير (تفسير النصوص). إنّ تفسير النصوص يعدّ ظاهرة حتمية من الظواهر المصاحبة لذلك النوع من الانتقال الحضارى الذى سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "الانتقال من الإجماع الحضارى القائم على الطقوس" إلى "الإجماع الحضارى القائم على النصوص"، فعندما يلقي كلّ ثقل الاستمرارية الحضارية داخل مجتمع ما على النصوص "المؤسسة حضارياً"، تُصبح عندئذ مسألة الاحتفاظ بهذه النصوص حية في الذاكرة، ومسألة اجتياز المسافة التى تتزايد حتما بينها، وبين واقع الحياة الذى يتغير، هي الشغل الشاغل لأفراد هذا المجتمع. ففي البداية يحدث هذا داخل النصوص نفسها، وهذا عن طريق إعادة كتابة هذه النصوص ومواصلة كتابتها، أو عن طريق مواصلة هذه النصوص فى كتابتها، وتحريرها مع ظروف الفهم المتغيرة. ثمّ بعد ذلك، وعلى الأخصّ عندما يتمّ "تقنين" هذه النصوص حضارياً؛ أى: عندما يتمّ تثبيت هذه النصوص فى حجمها وفى حرفيتها؛ بحيث تُصبح غير قابلة للتغيير، فى هذه الحالة يُصبح من غير الممكن مدّ هذا "الجسر" بين الفهم وبين النصّ إلّا من خلال نصّ آخر تحتى، هو: التعليق أو الشرح، ويجب علينا أن ندرك أنّ الصورة المألوفة عندنا اليوم للقراءة الفاعمة ما هي إلّا مرحلة متأخرة فى تاريخ عملية "القراءة"، فالصور العادية التى كانت تتمّ بها القراءة فى العصور القديمة كانت هي صور "قراءة الحفظ عن ظهر قلب"، وهو نوع من القراءة كان يتمكّن القارئ بواسطته من حفظ النصّ، وصور "القراءة التلقينية"، وهو نوع من القراءة كان يستطيع القارئ من خلاله التعرف على المعنى عن طريق الحوار مع المعلم أو "الملقّن"، وكلّما زادت درجة "قانونية النصّ"، كلّما أصبح دور "الملقّن" لا يمكن الاستغناء عنه، ففي أعمال الرّسل فى "العهد الجديد" نقرأ



فى الحوار الذى دار بين "فيليبس الرسول" وخازن ملكة الحبشة، وكان "الخازن" يقرأ فى "سفر النبى إشعيا"، وقد سأله "فيليبس": "أتفهم ما تقرأ؟ فأنجاب الرجل: "كيف أفهم ولا أحد يشرح لى؟ (التعبير الحرفى: "ولا أحد يرشدنى الطريق، أى: لا يلقننى أحد)".<sup>(٢)</sup> وكانت نتيجة هذا التطور أن أصبح "التلقين" نفسه، "الإرشاد إلى الطريق"، على الدرجة نفسها من القدسية كالنص نفسه، وكان من نتيجته أيضا أن تكونت سلاسل بنسب المفسرين أو "المُرشدين"، الذين كانت مهمتهم نقل وتوارث "معنى النص" على خط متواز مع النص نفسه داخل الحضارة، وعلى هذا الأساس يستند مفهوم "يهودية الأحبار" لما يُعرف بـ"التوراة الشفوية" ومفهوم "التراث" عند علماء اللاهوت الكاثوليكى.

فعملية "تقنين النص الحضارى" يرافقها ويرتبط بها فى الوقت نفسه واجب تذكّر هذا النص، وبهذا يُصبح "فن تقوية الذاكرة" الحضارى أساسا ودعامة للدين، فـ"قربان الأضحية" يتحول ليصبح صلاة كلامية خالصة للرب، وصيغة الأمر المعروفة عند بنى إسرائيل: "يا بنى إسرائيل تذكروا!" تنسحب على مجالين من مجالات الحياة يتمتّعان بالقدر نفسه من الوجوب والإلزام، هذان المجالان هما: "قوانين شريعة العهد"، وهذه القوانين لا بدّ من الالتزام بها والحفاظ عليها تحت أية ظروف، وفى كلّ صفيحة وكبيرة منها، والمجال الآخر هو: "التاريخ" الذى يؤسّس ويبرّر هذه "القوانين". فمن لم ينس من بنى إسرائيل قصة "الخروج" من مصر، هو وحده الذى يعرف أن "قوانين الشريعة" تعنى بالنسبة له الحرية والخلص، وأنّه لهذا عليه أن يتّبعها. هذه صورة جديدة لم توجد من قبل من صور الارتباط بالماضى. لا ننكر أن كلّ المجتمعات تعيش فى ظلّ "تواريخ" وقصص "مؤسّسة حضارى"، تستقى منها نظامها وتستمدّ منها معايير وجهة سلوكها وتصرفها، وقد أطلقنا على هذا المبدأ مصطلح "الديناميكية الأسطورية". هذه "التواريخ والقصص" المؤسّسة حضارى تلقى الضوء على الزّمن الحاضر، وجزء من هذا الضوء يسقط على جوانب المستقبل البعيدة ويحدّد وجهة السلوك والتوقّعات.

(٢) التوسعة من الترجمة، والقصة مذكورة فى العهد الجديد، أعمال الرّسل ٨ . الآيات ٢٧ وما بعدها  
فانظر هناك. (الترجم)

"فالتاريخ" الذي يجب تذكره في إسرائيل هو "أسطورة" من نوع جديد جداً. هذه "الأسطورة" لها مكانها الثابت في عنصر "الزمن"، وتتواصل مع "الزمن" إلى داخل العصر الحاضر، فالمسألة هنا تكور حول أحداث لا تؤسس حضارياً لحدث في الزمن الحاضر فحسب. وهذه هي وظيفة كل "الأساطير" بالمعنى الحضاري. بل إننا هنا أمام "تاريخ"، يعتبر الزمن الحاضر جزءاً منه ويدخل فيه وينتمي إليه، وهذا النوع من "التاريخ" لا صلة له من قريب أو بعيد "بأساطير" عوالم الآلهة التي كانت موجودة في الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية أو حضارات الشرق الأوسط القديمة، فمن أين جاءت عندئذ هذه الصورة الجديدة من صور الذكرى، وصور العلاقة بالماضي وصور "فن تقوية الذاكرة الحضارية"؟

والإجابة على هذا السؤال كرسنا فصلاً من دراستنا لبحث عالم حضارات الخط المسامري. والفرضية التي يمتثلها هذا الفصل هي أن هذا المفهوم من مفاهيم التاريخ والذكرى قادم أساساً من مجال "القضاء والقانون"، ثم تطور في إسرائيل - بالارتباط مع النسق السياسي "القانوني" لعلاقة "الشعب" "بالرب" - إلى هذه الصورة من صور كتابة التاريخ على النحو الذي نقرأه اليوم في "سفر التثنية"، وهو "سفر" تاريخي في المقام الأول. "فالتاريخ" - بهذا المعنى - هو شكل من أشكال "رسم الصور الذاتية" للمجموعة؛ هو نوع من "التصوير الذاتي الجماعي" الذي يقوم به "شعب إسرائيل"، فالتاريخ يحمل هنا طابع "الاعتراف بالخطيئة"؛ فهو يلخص أخطاء "الشعب" وأثامه، وهذا لكيلا يفقد "الشعب" في أزمنة الزمن الحاضر المعنى المطلوب تذكره، فالهدف من وقوع الكارثة هو إيقاع العقاب، وكلما كان "الحاضر" مليئاً بالكوارث، وكلما كان أقل شفافية، كلما صار تذكر هذا التاريخ أكثر إنقاذاً لأصحابه؛ حيث إن منطق هذا التذكر يُسقط الضوء على الظلام الذي يكتنف "الحاضر". وهذا النسق أو النموذج الذي أمامنا الآن، نموذج إرجاع سبب أزمنة الزمن الحاضر إلى تدخل الآلهة الغاضبة بالعقاب في مجرى التاريخ، هذا النموذج إذن يصانفنا لأول مرة في المصادر التاريخية لبلاد الرافدين، ففي المؤسسة القانونية "للقسم"، التي كانت سائدة في حضارة بلاد الرافدين، تقوم الآلهة بعمل "الحراس" والمراقبين على سلوك وفعل الإنسان؛ أي أنها بتعبير آخر: تحرس وتراقب مسار التاريخ. فإذن حدث أن نقض شخص قسماً سياسياً:

أى: إن حدث أن نقض شخص عهداً أو صلحاً مع شعب آخر، فالنتيجة هي حلول الكارثة بالبلد كله. وينشأ عن هذه العلاقة أو هذا السياق ما سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "سُمطقة التاريخ"<sup>(٣)</sup>، ففي الوقت الذي يتم فيه جعل الآلهة شهوداً وحرّاساً للالتزامات القضائية، وللتعهدات الشخصية، فإنّها (أى: الآلهة) تُصبح بهذا بمثابة مؤسسات الحكم بين الناس. فالإنسان مسئول الآن أمام الآلهة، وعليه أن يُقرّ بهذه المسئولية أمامها. فكلّ ما يُصيب الإنسان من خير أو شرّ تتمّ قراءته في إطار هذه العلاقة على أنّه علامات لتدخل الآلهة: إمّا بغرض الرّحمة، أو بغرض العقاب. على هذا النحو يمتلئ التاريخ بالمعنى وبالغاية والمغزى. فالهمّ الآن: ليس التاريخ الأسطوريّ السّحيق والذي تُضلل أنماطه الأساسيّة لنظام العالم، بل المهمّ الآن هو تاريخ تلك الحوادث التي يصادفها الإنسان كلّ يوم، ما يُصيب الإنسان من خير أو شرّ كلّ يوم، المهمّ هو هذا التاريخ اليوميّ الذي يحدث على مستوى الزّمن المستقيم الذي يسير على خطّ متواصل؛ حيث يُصبح الأمر يدور كلّية حول عدم نسيان الالتزامات والارتباطات التي عقدها الإنسان في الماضي<sup>(٤)</sup>. وعلى أساس وضع "الآليات الرّابطة" في هذا الإطار "القانوني" تمكّن الآن قراءة المعنى التاريخيّ على أنّه ارتباط بين الفعل والجزاء على الفعل.

لقد قمنا باستعراض مجموعة من النصوص الحيثيّة التي ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، لكي نوضّح أمامنا صور وأنماط تلخيص التاريخ التي تنشأ على أرضية مثل هذه "السُمطقة" للتاريخ، وكانت الفرضيّة التي نادينا بها هنا هي أنّ تذكّرنا للماضي، وتصويرنا للماضي في صورة الذّكرى، لا ينشأ عن "حاسة تاريخيّة" فطريّة مزوّد بها كلّ البشر، وأنّ تذكّرنا هذا للماضي ليس في حاجة عندئذٍ إلى مزيد من الشّرح أو الإيضاح، بل على العكس تماماً: فرضيتنا كانت: تذكّر الماضي هو في الأصل أمر غير محتمل، وفي الأساس غير وارد، وأنّه يجب تبريره وتعليله عند وقوعه

(٣) هذا المصطلح سبق ذكره كثيراً في هذا الكتاب. والمصطلح من نحتنا نحن، وهو اشتقاق اجتهدنا من مصطلح "سيمبوطيقا"، والمقصود به العلم المعروف. (المترجم)

(٤) الخطّ المائل والكتابة السّميكة من المترجم، يفرض توجيه انتباه القارئ. (المترجم)

كل مرة من واقع الأسباب، والدوافع الخاصة التي تدفع إلى ذلك. فالماضي نتذكره نحن فقط بالقدر الذي نحتاج به إليه، وبالقدر الذي يكون به محملاً بالمعنى والمغزى، بتعبير آخر: الماضي نتذكره بالقدر الذي يكون هو فيه "مسطقاً" ومحملاً بالمعنى فيه. وكعامل من العوامل الجوهرية لمثل هذا النوع من إضافة المعنى للماضي، أي: "لمسطقة الماضي" حددنا بالاسم نظريتنا حول مبدأ "العدل كآلية رابطة في المجتمع"، العلاقة بين الفعل والجزاء على الفعل.

لكننا أيضاً باستخدامنا لكلمة "العدل" نجد أنفسنا مساقين بصورة طبيعية إلى موضوع آخر، هو موضوع الكتابة والكتابية. "العدل" يمثل الموضوع الرئيسي للحضارة الكتابية في مصر، وفي كل بلاد الشرق القديم، وهي الحضارة التي عبرت عن نفسها في كل من مصر وبلاد الرافدين في الأعمال الكبرى التي أنتجها أدب الحكمة، وأيضاً بجانب هذا في كتب القانون أيضاً في بلاد الرافدين، فالحكمة والعدل صنوان، ويتبع كل واحد منهما الآخر، ومكانهما المشترك هو تراث الكتابة. وإنه - بالتأكيد - ليس من الخطأ لو قلنا إن هناك رباطاً وعلاقة بين نظرية "العدل بوصفه آلية رابطة في المجتمع"، وبين الموظفين والحكام أصحاب صنعة الكتابة ممن كانوا يعملون في "نور الكتب" (في بابل) ومكتبات مصر القديمة، التي كانت تُعرف ب"نور الحياة" في مصر، على اعتبار أن هؤلاء الموظفين والحكام كانوا يُعتبرون المجموعة المناطة بها حمل وتنفيذ هذه النظرية. وهذا الكلام نفسه ينطبق أيضاً الآن، ولكن بصورة خاصة، على سفر "التثنية". لقد عالجتنا هذا "السفر" بصفة خاصة من منظور قضايا وأطروحات "ثقافة التذكر" ومن وجهة نظر التصور السياسي عند بني إسرائيل، عالجتاه بوصفه يمثل الأساس لنوع من "تقوية الذاكرة الحضارية" ونوع من الذكرى المضادة للزمن الحاضر، وباعتباره يمثل "المشروع الفكري" (المانيفيست) "لمركبة صحوة قومية" في نهاية قهر آشوري دام لعدة قرون، رزح تحته شعب إسرائيل، وكان من الممكن أيضاً - بالحق نفسه بالمنطق نفسه - أن نستشهد بهذا "السفر" على أنه يُعتبر علامة مميزة لمرحلة انتقال حاسمة في تاريخ أنوار التدوين الحضاري، في هذه الحالة: في تاريخ الكتابة. "سفر التثنية" نشأ - وفي هذا اتفاق سائد بين علماء "العهد القديم" منذ زمن بعيد - من بين نواثر "الكتب الحكماء" الذين كانت مهمتهم في إسرائيل هي ربط أيديولوجية "العدل بوصفه

آلية رابطة في المجتمع، ربط الرؤية والاطلاع على علاقة الفعل والجزاء على الفعل بمهمة نقل التراث الحضاري، وكانت الحكمة في هذا. إن "سفر التثنية" هو كتاب "قانون وحكمة"، ويُعتبر بهذا المعنى نتاجا لحضارة كتابية متطورة<sup>(٥)</sup>، فلأول مرة في التاريخ يتم ويحزم في هذا "السفر" تدوين ما كان سائدا من قبل في شكل عادات وأعراف، في شكل طقوس وقرايين وفي شكل توارث شفوي ومعرفية ضمنية، تم الآن تدوينه وتسجيله لأول مرة على أعمدة لفافة صحف كتابية، يمكن أن تفتح ويمكن أن تُقرأ، وبهذا العمل يُصبح الأمل معقودا، ويرتبط به في الوقت نفسه البرنامج التربوي لشعب إسرائيل، والذي ينصر على الأمل في تحول جميع بني إسرائيل إلى شعب حكيم، كما يقول "سفر التثنية" (٤. ٦) على فكرة "تعليم وتربية"، يقومان على دعامة الكتابة ويحولان "الآلية الرابطة" للمجتمع إلى "الإجماع الحضاري القائم على النص"، وبالتالي يضمنان بقاءه ووجوده، ومن بين هذه المظاهر كان الإصلاح الذي حدث في مجال "الطقوس الدينية" والذي يُعد بمثابة انقطاع وإعادة تعديل في بناء "الإجماع الحضاري" الذي كان قائما على "الطقس" عند هذا الشعب. بظهور "سفر التثنية" ظهر أيضا الكتب والحكماء، أسلاف "أخبار الشريعة" المتأخرين، وأصبحوا هم الممثلون لشعب بني إسرائيل، وهم تلك المجموعة من "الشعب" التي يقصدها النبي "إرميا"، عندما يقول في "السفر" الخاص به:

كيف تقولون: نحن حكماء (في النص العبراني: حكماء)

وشريعة الرب معنا؟ (في النص الأصلي: وتوراة الرب)

حقاً إن قلم (الكتب) لم يجد شيئا

وذهب جهد الكتب هباء منثورا<sup>(٦)</sup>. (إرميا ٨، ٨)

(٥) حول وضعية "سفر التثنية" في دوائر رواة ونقله الكتابية، انظر بصفة خاصة "Weinfeld، ١٩٧٢، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٦) في النص الأصلي (ترجمة جمعية الكتاب المقدس في لبنان) هناك اختلاف قليل في الترجمة، فراجع في السفر المذكور، ٨، ٨. (الترجم)

إنَّ ما يعرَّضُ به "إرميا" هنا هو هذه المساواة السانجة بين مفهوم كلمتي "رعاية النص" و"رعاية المعنى"، وتصوّر أن مجرد حفظ النص ورعايته تعنى بالتالى حفظ المعنى، تصوّر امتلاك الحكمة والعدل لمجرد أن الإنسان وضعهما فى شكل "كتاب". صحيح أن هذا اللوم لا ينطبق على سفر "التثنية"، وذلك لأن وضع هذا "السفر" فى القلب، وتعميقه فى النفس، وغرسه فى الروح هو الهدف الحقيقى لفن تقوية الذاكرة الذى يصوره لنا هذا السفر، ولكن هذا اللوم ينطبق على الظواهر المميزة المصاحبة للعلم بكتب الدين، وهى تلك الظواهر التى لا بدّ أنّها سببت توترات خاصة فى ذلك الموقف الذى تتبلور فيه عملية "الكتابية والتفقه فى علوم الدين" بصفة خاصة، هذه التركيبة المتمثلة نفسها فى "العلم بالكتابة"، والتثبيت العرقى للهوية، والإصلاح فى مجال "الطقوس والقرايين" تتكرّر مرّة أخرى فى عهد "عزرا الكاتب"، وأيضا فى الفترة اليونانية الرومانية باستمرار.

لقد بسطت الشرح هنا بشكل مفصل فيما يتعلّق بالروابط والعلاقات الكتابية الحضارية لهذا التطوّر؛ وذلك لأننى لم أتعرّض لها فى الفصل الخاصّ ببنى إسرائيل فى هذا الكتاب. لقد أردت قبل كلّ شيء أن أوضح من خلال مثال بنى إسرائيل العلاقة والارتباط بين الذكوى والهوية بشكل عام، فى حين أنّى اخترت اليونان كمثال على "الظاهراتية" الخاصة للتغيرات ذات الدافع الكتابى الحضارى، التى تحدث فى المجتمعات.

فى اليونان نجد أيضا التركيبة نفسها تماما كما سبق أن رأيناها فى إسرائيل، وأيضا - بشكل أو بآخر - فى مصر: وهى تركيبة "البنية القومية للهوية" (فى اليونان تمثّلت هذه التركيبة فى شكل "الوعى الهيلينى العام") ، وهذا فى سياق الصروب مع الفرس، وارتبطت هذه "التركيبة" مع نشأة كتابة التاريخ بوصفها مظهرا من مظاهر ثقافة التذكّر المتغيرة، ومع الإصلاح السياسى، ومع حركة كتابة وتدوين شاملة "للالكية" الرابطة للمجتمع. ولم تكن كتابة التاريخ عند اليونانيين تحمل الطابع "الاعترافى" للتدوين الذاتى الجماعى - كما كانت الحال فى بلاد الرافدين وفى إسرائيل بصفة خاصة، فموضوع "الذنب" لم يكن يلعب هنا دور مبدأ رئيسى لإعطاء المعنى، ولكنّه على الجانب الآخر لم يكن غائبا، فهناك عناصر موجودة عند "هيرودوت" مثلا تشير إلى مبدأ

العدل بوصفه آلية رابطة في المجتمع، وبالتالي إلى حكمة الشرق القديم. غير أن التوسّع الإثنوغرافي لأفقه يتعدى - على أية حال - الإطار الشرقي الذي يتمثل في التاريخ بوصفه تراث قومي، كما يقول "فان زيترز" (فان زيترز، ١٩٨٩).

ما أردنا أن نبينه في هذه الدراسة بمثال اليونان كان تطوراً مميزاً للحضارة الكتابية، يحدّدان "الآلية الرابطة" لحضارتنا، الذاكرة الحضارية للعالم الغربي الذي نعيش فيه، حتى اليوم، وقد وضعنا لهذين التطورين مصطلحي "الكلاسيكية" و"التوالد النصي". وبهذين المصطلحين نعود مرة أخرى إلى مصطلح "الموقف الحضاري المطول" الذي سبق أن أطلقناه في هذه الدراسة من قبل، والذي انطلقت منه هذه الدراسة، فهذين الإطارين التأسيسيين يتمّ خلق "موقف"، خلق أفق لعلاقة "نصية بينية"، لا تزال نحن حتى يومنا هذا نقف فيه. إن اليونان تمثل حالة فريدة للتحوّل التدريجي للنصوص المؤسسة حضارياً إلى شكل مكتوب. ولا ننكر أن الأداة الكتابية التي تمّ استخدامها في اليونان لأول مرة، وهي أداة الخط الأبجدي الذي يرسم الحروف المتحركة أيضاً، لا ننكر أن هذه الأداة لعبت دوراً واضحاً في هذه العملية؛ إذ إن الكتابة المعتمدة على الرسم الأبجدي يمكن تطويرها بشكل أسهل من النظم الكتابية الأخرى لرسم النصوص التراثية الشفهية المعقدة. لكننا نرى أن "هافيلوك"، الذي ناقشنا أفكاره في الفصل الخاص باليونان، قد بالغ في تقييم دور الكتابة الأبجدية عند اليونانيين، وفي الوقت نفسه نرى أنه قد قلّ كثيراً من شأن قدرة النظم الكتابية الشرقية، التي لا تستخدم النظام الأبجدي، على الترميز. وهنا أيضاً نريد أن نستفيض عن هذا النموذج أحادي السبب في تحليل هذه المشكلة بنوع من "التركيبية الدأثرية"، نوع من "العدسة المعكوسة" - إن جازت هذه الصورة. إن الكتابة ترتبط هنا مع عوامل أخرى لتصبح عملية من التفاعل المزيج والتقوية المتبادلة. هذه العوامل وجدها من جانب في التسمية التعددية، وذات المراكز المتعددة للتركيبية السياسية التي كانت قائمة في المجتمع اليوناني آنذاك، ومن جانب آخر في الموقف التنافسي المتنازعي للتركيبية الاجتماعية كانت لا تزال واضحة في المجتمع اليوناني حتى تلك الفترة، وهي تلك التركيبية التي اصطلاحنا عليها باسم "المجتمع المفكوك" - loose society، مجتمع فترة الانتقال التي عاش فيها "هوميريس"، وأيضاً في التوترات الصمعية والانكسارات والقطائع

المعرفية التي نتجت عن نقلها إلى "المجتمع المربوط - tight society" لطبقة "البوليس - Polis" التي كانت أخذة في التكوين آنذاك. فحتى الذكرى التي قننها "هوميريس" بنفسه، ذكرى نمط الحياة في الحضارة "اليونانية" التي وجدت في العصر البرونزي المتأخر، كانت هي نفسها تمتد من فوق "شرح في التراث"، من فوق "قطعة تراثية"، وكانت تُعتبر بهذا ذكرى "مؤسسة حضارياً" ومضادة للزمن الحاضر في الوقت نفسه، وإذا كانت هذه هي الحال مع "هوميريس"، فإن هذا ينطبق بشكل أكبر وبصورة أقوى على الذكرى التي ترتبط بنص "هوميريس" بمفهوم أنه يُعتبر "تراثاً"، فارتباط الذكرى "بهوميريس"، والتعلق به من منطلق أنه يُمثل نصاً "مؤسساً" بالمفهوم الحضاري، وهذا في عصر ازدهار طبقة "البوليس" في المجتمع اليوناني، هذا كان يعني أن يعيش الإنسان في عالمين أو في زمنين في وقت واحد؛ ولهذا حدث في اليونان في تلك الفترة أن كان هناك نمط من الحياة، يمكن أن نطلق عليه "الحياة في ظلّ الاقتباسات". هذا النمط الحياتي الذي كان يعيش على "الاقتباسات" من الأزمنة السابقة تطور تدريجياً حتى أصبح يكوّن "ثقافة توثيقية" في المجتمع اليوناني، كما كانت هي الحال في إسرائيل.

وبجانب هذا تطوّرت أيضاً في اليونان في إطار التدوين الكتابي لمشروع أطلق على نفسه اسم "الفلسفة" صورة مختلفة تماماً من صور "النصية البينية" - Intertextualitaet. إن الشيء الذي نقرأه في هذا النوع من "النصية البينية" هو تلك "الديناميكية" الكامنة في عملية الكتابة نفسها، "الديناميكية" التي أنتجت عملية "التدوين الكتابي" في الحضارات، منذ دخول الكتابة، والتي وصفها لنا كاتب مصري قديم منذ النصف الأول للقرن الثاني قبل الميلاد في كلمات مؤثرة جداً<sup>(٧)</sup>؛ إذ على العكس من "الرأوي" أو "الناقل الشفوي" للتراث، فإنه يجب على المؤلف الكاتب، الذي

(٧) هذا الكاتب هو الشاعر المصري القديم "كاخيبيريزيب - Chacheperreseneb"، أول شاعر "معدّب بالكلمة" عرفه التاريخ على الإطلاق. وقد سبق الحديث عنه في الفصل الثاني، فراجع في موضعه. (المترجم)



يعتمد وسيلة الكتابة تغييرا، أن يضع نفسه موضع المسألة أمام مؤسسة النصوص السابقة، والمطروحة أمامه بالفعل، أن يسأل نفسه أين يقف هو من هذه النصوص، وأن يحاول بعد ذلك أن يبرر شرعية وجوده من خلال الإتيان بالشئ الجديد، الشئ الخاص به هو، الشئ الذي لم يقله أحد من قبله<sup>(٨)</sup>. إن الكاتب المصري القديم "كاخيبيريزيب - Chacheperreseneb"، الذي كان أول من لفت نظرنا لهذه العضلة، يقف في التراث المصري وكنته نقطة المراقبة الأولى الوحيدة لهذه المشكلة، وفي اليونان نشأت من هذه المشكلة صورة نقدية للنصبة البيئية، نشأ نظام للتناول النقدي للنصوص السابقة، تأصل فيما بعد وأصبح إطارا مستقلا من أطر الذاكرة الحضارية، هذا الإطار أطلق عليه اسم "العلم". ولا نجد شيئا مشابها لهذا التطور، لا في الحضارة المصرية القديمة، ولا في حضارة بلاد الرافدين، ولا حتى في إسرائيل. ولكن نجد مثل هذا التطور، تناول النقدي للنصوص السابقة، في حضارة الصين، وفي الهند أيضا. ولهذا السبب فنحن نختلف مع كل من "هافيلوك" و"جودي"، وكنا قد ناقشنا أفكارهما في هذا الصدد في الفصل الخاص باليونان؛ حيث إنهما يريان أن هذا التطور الذي حدث في اليونان (فكرة تناول النقدي للنصوص السابقة) هو نتيجة لوجود حضارة كتابية تقوم على النظام الأبدي في هذا البلد، فقد رأينا أن مثل هذا الشئ قد وقع أيضا في كل من الصين والهند، وحضارتهما لا تقوم على نظام كتابي أبدي. أما كون أن مثل هذا التطور لا يمكن أن يحدث في الحضارات بدون استخدام للكتابة، فهذا مما لا يدع مجالا للشك، فالنتائج التي تترتب على الحضارة الكتابية متعددة وتسلك في كل مجتمع على حده طرقا مختلفة واتجاهات متباينة. ولكن الشئ المؤكد هو: أن تركيبة النظام الكتابي المستقدم، سواء كان نظاما كتابيا يعتمد على الصور،

(٨) ليت صنعة "العلم" عندنا تسلك هذا المسلك، وليتنا نفهم أخيرا أننا في بلادنا وفي حضارتنا سوف نظل دائما في حاجة إلى تبرير أنفسنا، طالما لا تزال ندور في تلك الحلقة المقيتة الكريهة، حلقة التقليد الأعمى، التي ابتلى بها العقل العربي الإسلامي منذ عهد بعيد، بل وحلقة "الفش" والنقل، كما يفعل التكميد البليد. ليتنا نكسر أخيرا هذه الحلقة وننتقل في هذا الفضاء العقلائي الفسيح الذي تتلاطم أمواج النقد والبحث والتأصيل الذاتي والتبرير الحضاري. عندئذ فقط نكون قد بلغنا مرحلة "العلم"، وهي أول مراحل الاعتماد على الذات. (المترجم)

أو نظاما كتابيًا يقوم على رسم الأصوات، أو نظاما كتابيًا أبجديًا أو "مقطعيًا"، يقوم على رسم "المقاطع اللغوية"، أو نظاما كتابيًا خاصًا بالسواكن، أو نظاما كتابيًا يرسم "المتحركات"، في كلّ هذا يلعب النظام الكتابي المستخدَم دورًا ثانويًا في وقوع هذا التطوُّر. بل الأمر الحاسم والمهم هنا هو تضافر مجموعة من العوامل يظهر أثرها في كلّ حضارة على هذه، وفي كلّ فترة تاريخية على حده في شكل تراكيب وتكوينات تختلف من حضارة إلى أخرى ومن فترة تاريخية إلى أخرى، ولقد حاولنا في إطار نظرية حول "الذاكرة الحضارية" أنْ نحصر مجال مثل هذه التراكيب والتكوينات من خلال استخدامنا للمصطلحات الأربعة: تكوين التّراث، والعلاقة بالماضي، والحضارة الكتابية، وتكوين الهوية.



## مراجع الترجمة

استعنت في ترجمة هذا الكتاب وفي هوامشه بالمراجع الأجنبية الآتية:

- Brackert, Helmut Weitemeyer, Fritz (Hrsg.): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.

- Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einfuehrung, 2. Aufl. Francke Verlag, Tuebingen und Basel, 2000.

- Duello, Thomas - Berthold, Christian (und andere), Hrsg.: Einfuehrung in die Kulturwissenschaft. Muensteraner Einfuehrung Interdisziplinaere Einfuehrungen, Band 2, Muenster, 1998.

- Bachmann - Medick, Doris, (Hrsg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft (mit verschiedenen Beiträgen), Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

- Tranbant, Juergen: Elemente der Semiotik, Francke Verlag, Tuebingen und Basel, 1996.

- Koch, Walter A. (ed.): Aspekte einer Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag, Bochum, 1990

- Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis, Verlag C. H. Beck, München 2001.

- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik (2 Bände), J. C. B. Mohr Verlag, Tuebingen, 1990.

كما استفدت كثيراً من الكتب العربية الآتية:

- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن. ط ٢ ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤ .
- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة. ط ١ ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥ .
- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، طبعة جديدة مع تعليق موثق على ما حدث، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥ .
- محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس) سلسلة دراسات إسلامية معاصرة<sup>(٤)</sup>، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط ١ ، ٢٠٠٠ .
- محمد شحرور: الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. وبأخذه كتاب "أسرار اللسان العربي" الدكتور جعفر دك الباب، ط ٢، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٠ .

## المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقتها في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

## المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (١٥)	ل. مادمو يانتيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	شوقي جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتيكونفا	أحمد الحصري
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث الألسنى	ميلكا إيفيتش	سعد مصلوح ورفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	اوسيان خواندمان	يوسف الأنطكي
٨- مشعلو النهرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التفيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	محمد منتقم وعبد اللطيف الأزدي وممر حلى
١١- مختارات شعرية	فيسولفا شيمبوريسكا	هنا. عبد الفتاح
١٢- طريق العرير	ديفيد برانويستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب طوب
١٤- التحليل النفسى للألم	جان بيلمان نويل	حسن اللوفد
١٥- المركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد ليسى سميث	أشرف رانيق عفيفى
١٦- أثينة السوءاء (ج١)	مارتن برنال	يوشرفاد أحمد عتفن
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر السائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	نعم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كرايثر	منى طريف الشراوى وبدوى عبد الفتاح
٢١- خوفة والف خوفة وقصص أخرى	صمد بهرجى	ماجدة اللعنانى
٢٢- مذكرات رحافة من المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جانامر	سميد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بلوندر	بكر عباس
٢٥- ملئوى	مولنا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسن هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الفلاق	مجموعة من المؤلفين	يوشرفاد جابر مصطفى
٢٨- وصالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سفة
٢٩- الموت والوجود	جيمس بي. كاروس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (٢٥)	ل. مادمو يانتيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كابين	عبد الستار الطوبجى وعبد الوهاب طوب
٣٢- الانقراض	فيفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادي لآفريقيا الغربية	أ. ج. هويكتز	أحمد فؤاد بليغ
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	حصاة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والمحدثات	بول ب. ديكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

جمال عبد الرحيم	مريجييت شيفر	٣٧- واحة سيوة وموسيقاها
نُور مغيث	آلان تورين	٣٨- نقد الحداثة
منيرة كروان	بيتر والكوت	٣٩- الحسد والإغريق
محمد عيد إبراهيم	آن سكستون	٤٠- قصائد حب
عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد	بيتر جران	٤١- ما بعد المركزية الأوروبية
أحمد محمود	بنجامين بارير	٤٢- عالم ماله
المهدي أخريف	أوكتايفر پاڤ	٤٣- اللهيب للمزج
مارلين تادرس	ألفوس هكسلي	٤٤- بعد عدة أصياف
أحمد محمود	روبرت دينيا وجون فاين	٤٥- التراث المفدور
محمود السيد علي	بابار نيرودا	٤٦- عشرون قصيدة حب
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رونيه ويليك	٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)
ماهر جويجاتي	فرانسوا دوما	٤٨- حضارة مصر الفرعونية
عبد الوهاب علوب	ه . د . نوريس	٤٩- الإسلام في البلدان
محمد بريدة ومطاني الميلاء ويوسف الأنطكي	جمال الدين بن الشيع	٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير
محمد أبو العطا	داريو بيانوبيا وخ . م . بينياليستي	٥١- مسار الرواية الإسبانية أمريكية
لطفي فطيم وعادل دمرداش	ب . نوبليس وس . روسيفيتز وروجر بيل	٥٢- العلاج النفسي التدميمي
مرسي سعد الدين	ا . ف . أنجنون	٥٣- الدراما والتطعيم
محسن مصيلحي	ج . مايكل والتون	٥٤- المفهوم الإغريقي للمسرح
علي يوسف علي	جون بولكنجهوم	٥٥- ما وراء العلم
محمود علي حكي	فديريكو غوسية لوركا	٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)
محمود السيد و ماهر البطوطي	فديريكو غوسية لوركا	٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)
محمد أبو العطا	فديريكو غوسية لوركا	٥٨- مسرحيتان
السيد السيد سهيم	كارلوس مونييث	٥٩- المعبرة (مسرحية)
صبري محمد عبد الغنى	جوهانز إيتن	٦٠- التصميم والشكل
إبراهيم : محمد الجوهري	شارلوت سيمور - سميث	٦١- موسوعة علم الإنسان
محمد خير البقاعي	رولان بارت	٦٢- لغة النص
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رونيه ويليك	٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)
رمسيس عوش	آلان روه	٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)
رمسيس عوش	برتراند راسل	٦٥- في مدح الكسل ومفالات أخرى
عبد اللطيف عبد الحليم	أنطونيرو جالا	٦٦- خمس مسرحيات أنطلسية
المهدي أخريف	فرناندو بيسوا	٦٧- مخفارات شعرية
أشرف الصياغ	فالتين واسبوتين	٦٨- نقاشا العجوز وقصص أخرى
أحمد فزاد متوكلي وغويدا محمد فهمي	عبد الرشيد إبراهيم	٦٩- العالم الإنساني في أوائل القرن العشرين
عبد الحميد غلاب وأحمد هشاد	أوخينيو تشانج روبرجث	٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
حسن محمود	داريو فو	٧١- السيدة لا تصلح إلا للرعى
فؤاد مجلى	ث . س . إليوت	٧٢- السياسي العجوز
حسن ناظم وعلى حاكم	جين ب . تومبكتز	٧٣- نقد استجابة القارئ
حسن بيومي	ل . ا . سيميونفا	٧٤- صلاح الدين والمالكي في مصر



٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أنثوية موروا	أحمد درويش
٧٦-	جان لاكلز وإنغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد القدوس عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رفييه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة . النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روزنتون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شمعية التأليف	بوريس أوسبفسكي	سميد القانسي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند مغامرة الجموع	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بنديكت أندرسن	محمد طارق الشرفاوي
٨٢-	مسرح ميغيل	ميغيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الألب والنقد (ج١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شبيحة
٨٥-	منصور العلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرزاق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مهر صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العفاني
٨٨-	الابتلاء بالقرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنثوني جيتز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وأخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين الثقافة والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - يشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أصايب وشعبي المسرح الإسباني المعاصر	كارلوس ميغيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيدرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب طوب
٩٤-	مسرحتنا العيب الأول والصعبة	سمويل بيكهت	فوزية الشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويزو باييخو	سري محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زئبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فريتان يوهل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روزنتون	إبراهيم فتحي
١٠٠-	مسألة العولمة	بول ميرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليت	رشيد بضمح
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الفطيمى	عز الدين الكنانى الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه أنباء (شعر)	عبد الوهاب المؤنب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتوت بريشت	عبد الغفار مكرى
١٠٥-	مدخل إلى النص للجامع	جيرار جينيت	عبد العزيز شبيب
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبيروامتي	أشرف علي محمد
١٠٧-	مدرسة الشعر في الشعر العربي المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم القامس	حسنه بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أوليف على ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية القنطرة	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحية حماد كنجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة شخص الرء وحده	فوجينيا وولف	سعية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا تاسون	تهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	لينى أحمد	منى إبراهيم ومالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة والعلاقات فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنيل	بإشراف: روف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	لدى أبو لعد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام المهورية القديم والنموذج المثالى للإشتر	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية الصغاب وعلاقتها الحولية	أنجيل الكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاتب: أيام الرئسالية العالمية	جون جراى	أحمد فؤاد بليج
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	فولفانج إيسر	عيد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحي	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باستيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أنيس جارونه	محمد أبو العطا وأخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندز فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مالك فيفرستون	عيد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من الماوى (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريع حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كرون	سحر توفيق
١٣٧- مذكاة ضابط فى الصلة الفرنسية مع مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التكليفين بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- باريسفانل (مسرحية)	ريتشارد فاغنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبوري
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نميم عطية
١٤٢- الإسكندرية . تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التفكير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عبدى السمرى
١٤٤- صاحبة الاوكاندة (مسرحية)	كارلو جولونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أوتيمير كروت (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليس	على عبدالرؤف اليمى
١٤٧- مسرحيتان	تاتكريد دورست	عبدالفتاح مكارى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وفوتيس	عاطف فضول	أسامة إيسر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ايتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برونل	يشير السباعي
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣- غرام الفراشة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى القلساني
١٥٧- خسرو وشهبورين	النظامي الكنجوي	عبدالعزیز بدوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	فرنان برونل	يشير السباعي
١٥٩- الأيديولوجية	ميفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرلوش	حسن بيومي
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسباني	ألفاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالطيم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوهنا الأسبوري	صلاح عبدالعزیز محبوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الطب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سويد المصادقة
١٦٦- العلاقات بين التدين والطباعتين في إسرائيل	يشمهاير ليتمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- في عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكري محمد عياد
١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل داليرييس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيچور	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣- معنى الجمال	واقر ص. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التلفزيون في الحياة اليومية	أورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنري ترويا	حصه إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- لغة الأمير الأمريكي من الاختباء إلى الاختفاء	فنسنت ب. ليتش	محمد يميني
١٨٢- العنف والنبوة (شعر)	و.ب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- جان كوكور على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحي المشري
١٨٤- القاهرة: حالة لا تمام	هانز ليندورفر	موسقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنيود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرض (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	الفين كورتان	بدر الدين

سميد القاتنى	١٨٩-	السيرة والسيره ثلاثه فى بلاده نقد للعالم	بول دى مان
محسن سيد فرجاني	١٩٠-	محاويزات كوتفوشيموس	كوتفوشيموس
مصطفى حجازى السيد	١٩١-	الكلام وأسماء وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون
محمود علاوى	١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج١)	زين العابدين المراقى
محمد عبد الواحد محمد	١٩٣-	عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز
ماهر شفيق فريد	١٩٤-	مختارات من النقد الأدبى-لبروكى الحديث	مجموعة من النقاد
محمد علاء الدين منصور	١٩٥-	شقاء ٨١ (رواية)	إسماعيل نصيح
أشرف الصباغ	١٩٦-	المهلة الأخيرة (رواية)	فالتنق راسبونتين
جلال السعيد الحفناوى	١٩٧-	سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى
إبراهيم سلامة إبراهيم	١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون
جمال أحمد الرقاصى وأحمد عبد الطيف حماد	١٩٩-	تاريخ بهبه مصر فى الفترة المشانبة	يعقوب لاندلو
فخرى البيه	٢٠٠-	شعالي التنمية: القايمة والبدائل	جيرمى سيبورك
أحمد الأنصارى	٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا روس
مجاهد عبد الختم مجاهد	٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	رويليه ويليك
جلال السعيد الحفناوى	٢٠٣-	الشعر والشاعرية	الطاف حسين هالى
أحمد هويدى	٢٠٤-	تاريخ نقد المهمل القديم	زالمان شانزار
أحمد مستجير	٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافالى- سفورزا
على يوسف طي	٢٠٦-	الهيولى تصنع علماء جديداً	جيمس جلابك
محمد أبو العطا	٢٠٧-	لول افريقاى (رواية)	رامون خوتاسنديز
محمد أحمد صالح	٢٠٨-	شخصية العربي فى المسرح الإسرائيلى	دان أوربان
أشرف الصباغ	٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين
يوسف عبد الفتاح فرج	٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الفزنوى
محمود حمدي عبد الفنى	٢١١-	فرد بنان دوسوسير	جوانتان كلر
يوسف عبد الفتاح فرج	٢١٢-	قصص الأمير موزيان على لسان العيون	موزيان بن وسثم بن شروين
سيد أحمد على الناصرى	٢١٣-	مصر منذ عهد نابليون حتى عهد محمد عبد الفتاح	ويغور فلاد
محمد محيى الدين	٢١٤-	قواعد جديدة لمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيبنز
محمود علاوى	٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراقى
أشرف الصباغ	٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين
نادية البتھاوى	٢١٧-	مسرحتان طبيعيتان	سمويل بيكيت وهارولد بينتر
على إبراهيم منوفى	٢١٨-	لعبة المحلة (رواية)	خوليو كورتاتان
طالعت الشايب	٢١٩-	بقايا اليوم (رواية)	كارلو ليشجورود
على يوسف على	٢٢٠-	الهيولى فى الكون	بارى باركر
رفعت سلام	٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزداتيس
تسيم مجلى	٢٢٢-	فرانز كافكا	روثاك جرائ
السيد محمد نظامى	٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	بالول فيرايند
منى عبدالنظامر إبراهيم	٢٢٤-	دمار يوغسلافية	يرانكا ماجاس
السيد عبدالنظامر السيد	٢٢٥-	حكاية غريق (رواية)	جابريل جارتثيا ماركيت
طاهر محمد على البيرى	٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هويت لورانس

السيد عبدالقادر عبدالله	السرع الإسباني في القرن السابع عشر	خوسيه ماريّا ديث يوركي	٢٢٧-
ماري تيريز عبدالمنيع وخالد حسن	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	٢٢٨-
أمير إبراهيم العمري	مازق البطل الوحيد	نورمان كيجان	٢٢٩-
مصطفى إبراهيم فهمي	عن الذباب والفتران واليشر	فرانسواز جاكوب	٢٣٠-
جمال عبدالرحمن	الرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمي سالوم بيدال	٢٣١-
مصطفى إبراهيم فهمي	ما بعد المعلومات	توم ستونير	٢٣٢-
طلعت الشايب	فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي	فرتر هيرمان	٢٣٣-
فؤاد محمد عكود	الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	٢٣٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	ديوان شمس تبريزي (ج١)	مولانا جلال الدين الرومي	٢٣٥-
أحمد الطيب	الولاية	ميشيل شويكفيتش	٢٣٦-
عنايات حسين طلعت	مصر أرض الوادي	روين فهدين	٢٣٧-
ياسر محمد جادقة وعربي مديوني أحمد	العولة والتحرير	تقرير لمنظمة الأكتاد	٢٣٨-
نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق	العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلا رامراز - رايوخ	٢٣٩-
صلاح محبوب إدريس	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاي حافظ	٢٤٠-
ابتهسام عبدالله	في انتظار البرابرة (رواية)	ج. م. كوتزي	٢٤١-
هبري محمد حسن	سبعة أنماط من الفوضى	وليام إمبسون	٢٤٢-
بإشراف: صلاح فضل	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليني برونسفال	٢٤٣-
نادية جمال الدين محمد	الفلان (رواية)	لورا إسكييل	٢٤٤-
توفيق علي منصور	نساء مقالات	إليزابيتا أدريس وأخرون	٢٤٥-
علي إبراهيم منوفي	مختارات قصصية	جابريل جارشيا ماركيث	٢٤٦-
محمد طارق الشرفي	الثقافة الجماهيرية والمادة في مصر	والتر أرمبرست	٢٤٧-
عبداللطيف عبدالعليم	حول مدن الفضاوة (مسرحية)	أنطونيو جالا	٢٤٨-
رفعت سلام	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	٢٤٩-
ماجدة محسن أباطة	علم اجتماع العلوم	دومنيك ليتك	٢٥٠-
بإشراف: محمد الجوهري	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جورجون مارشال	٢٥١-
علي بدران	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بفران	٢٥٢-
حسن بيومي	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	٢٥٣-
إمام عبد الفتاح إمام	أقدم لك: الفلسفة	ديف روينسون وجودي جروفز	٢٥٤-
إمام عبد الفتاح إمام	أقدم لك: أفلاطون	ديف روينسون وجودي جروفز	٢٥٥-
إمام عبد الفتاح إمام	أقدم لك: ديكرات	ديف روينسون وكروس جارات	٢٥٦-
محمود سيد أحمد	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلي وايت	٢٥٧-
شهادة كحيلة	الفجر	سير أنجوس فريزد	٢٥٨-
فاروقان كازانجيان	مختارات من الشعر الأرميني عبر العصور	شبكة	٢٥٩-
بإشراف: محمد الجوهري	موسوعة علم الاجتماع (ج٣)	جورجون مارشال	٢٦٠-
إمام عبد الفتاح إمام	رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	٢٦١-
محمد أبو المطا	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو منغوتا	٢٦٢-
علي يوسف علي	الكشف عن حافة الزمن	جون جريين	٢٦٣-
أويس عوض	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلي	٢٦٤-

٢٦٥-	روايات مترجمة	لوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	يبر الدين عروكي
٢٦٨-	ديوان شمس تيريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم المسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧١-	الحضارة القرية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأسلحة الجنائية والثقافة لمرحة ماري فرانسواز كول	جوان كول	عتان الشهلاوي
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جايغوس	محمود علي مكي
٢٧٥-	د. ص. إلييه شاعر، ينفذ، يكتب مسرحية	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	شؤون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمساني
٢٧٧-	الهيئات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البدائيات	إسماعيل عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وأخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفرانس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الطنطاوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير العلمية	لويس روبيرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السول يحرق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرحمن البعبي
٢٨٤-	فرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٣)	زين العابدين المراغي	محمود علوي
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وأخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ميفيد لودج	ماهر البطوطي
٢٨٩-	ديوان منوچهری الدامغانی	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانزيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانزيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	مجدد توفيق وأخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بولو	رجاء باقوث
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب
٢٩٦-	مكيث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٢٩٧-	فن النحر بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأفراسي	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	استراتيجية التعليم في الشرق الأوسط والعراق (ج١)	لويس عوض	جمال الجزائري وهاشم جاهد وإيزابيل كمال
٣٠١-	استراتيجية التعليم في الشرق الأوسط والعراق (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزائري و محمد ال بندي
٣٠٢-	أقدم لك. ففجشتين	جون هيتون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣- أقيم لك: يونثا	جيت هوب ويورن فان لون	إمام عيد الفتح إمام
٢٠٤- أقيم لك: ماركسي	ريوس	إمام عيد الفتح إمام
٢٠٥- المجد: (رواية)	كروزيو مالايارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦- الحماسة: النقد الكائن في التاريخ	جان فرانسو ليونار	تيل سم
٢٠٧- أقيم لك: الشعر	ديفيد باينيو وهوارد سليفا	محمود مكي
٢٠٨- أقيم لك: علم التواريخ	ستيف جوتز ويورين فان لو	ممدوح عبد النعم
٢٠٩- أقيم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاني وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠- أقيم لك: يوتج	ماجي هايد ومايكل ماكجيس	محيي الدين مزيد
٢١١- مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج. كولنجود	فاطمة إسمايل
٢١٢- روح الشعب الأسود	وايم ديويوس	أسعد حليم
٢١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعدي
٢١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٢١٥- جراسبي في العالم العربي	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبيح
٢١٦- محاكمة سقراط	أي. ف. ستون	نسيم مجلي
٢١٧- بلا غد	س. شير ليموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨- الأدب الروسي في السنوات الحشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩- صور عريضة	جايتري أسيفيك وكريستوفر نوريس	حسام تارل
٢٢٠- لغة السراج لعصرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (٧، ٦، ٥ ج)	إيفي برو فنسال	إبراهيم: صلاح فضل
٢٢٢- وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	ديفيد يوجين كينيلور	خالد مطح حمزة
٢٢٣- فن الساقورا	توات يولاني قديم	هانم محمد فوزي
٢٢٤- اللعب بالانار (رواية)	أشرف أسدي	محمود علوي
٢٢٥- عالم الآثار (رواية)	فولوب بوسان	كرستين بوسف
٢٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هانيراس	حسن صقر
٢٢٧- مستقاراه شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق علي منصور
٢٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجاسي	عبد العزيز يقوش
٢٢٩- رسائل عبد الميلاء (شعر)	ن. هيز	محمد عبد إبراهيم
٢٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شيرد	سامي صلاح
٢٣١- عندما جاء السمرين وقصص أخرى	ستيفن جوي	سامية دياب
٢٣٢- شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	علي إبراهيم منولي
٢٣٣- الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	تيل مطر	بكر عباس
٢٣٤- لقطات من المستقبل	أوتو كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٥- عصر النهضة: دراسات عن الرواية	ماتالي ساروت	فتحى العشري
٢٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧- فلسفة الولا	جوزيا روس	أحمد الانتصاري
٢٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوي
٢٣٩- تاريخ الأدب في إيران (ج٢)	إدوارد يولون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠- اضطراب في الشرق الأوسط	بيوش بيريوجلو	فخرى لبيب

حسن طلمى	واينو ماريا ولك	قصائد من ولك (شعر)	٢٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامى	سلامان ويسال (شعر)	٢٤٢-
سمير عيد ربه	نادين جوريمير	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	٢٤٣-
سمير عيد ربه	بيتر بالانجيو	الموت فى الشمس (رواية)	٢٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	يونيه ندانى	الركض خلف الزمان (شعر)	٢٤٥-
جمال الجزيرى	رشاد رشدى	سحر مصر	٢٤٦-
بكر الحلو	جان كوككو	الصبيبة الطائشون (رواية)	٢٤٧-
عبداله احمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلى	التصوف الاولين فى الادب التركى (ج١)	٢٤٨-
أحمد عمر شاهين	آرثر والدموين وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩-
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	٢٥٠-
أحمد الانتصارى	جوزيلا رويس	مبادئ المنطق	٢٥١-
نميم عطية	تسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	٢٥٢-
على إبراهيم منولى	باسيليو بابون مالدونادو	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	٢٥٣-
على إبراهيم منولى	باسيليو بابون مالدونادو	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	٢٥٤-
محمود علوى	حجت مرتجى	الثقافة السياسية فى إيران المعاصرة	٢٥٥-
بدر الرفاعى	بول سالم	الميراث المر	٢٥٦-
عمر الفاروق عمر	تيموثى فريك ويثير غاندى	متون هرمس	٢٥٧-
مصطفى هجائى السيد	نخبة	أمثال الهوسا الألمانية	٢٥٨-
حبيب الشارونى	أفلاطون	مجاورة بارمنيدس	٢٥٩-
إيلي الشربيني	أنثويه جاكوب ونويلا باركان	أنثروبولوجيا اللغة	٢٦٠-
عاطف معتمد وأمال شاور	الان جوينجر	التصحر: التهديد والمجابهة	٢٦١-
سيد أحمد فتح الله	هانريش شيبول	تلميذ باينبرج (رواية)	٢٦٢-
عبرى محمد حسن	ريتشارد جيبسون	حركات التحرير الأفريقية	٢٦٣-
نجله أبو هجاج	إسماعيل سراج الدين	هداية شكسبير	٢٦٤-
محمد أحمد حمد	شارل بوبليز	سليم بارويس (شعر)	٢٦٥-
مصطفى محمود محمد	كلوديسا بنكولا	نساء يركضن مع الذئاب	٢٦٦-
البراقى عبدالهادى رضا	مجموعة من المؤلفين	القلم الجريء	٢٦٧-
عابد خزندار	جيرالد يونس	المصطلح السرى: معنى مصطلحات	٢٦٨-
فوزية العشماوى	فوزية العشماوى	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	٢٦٩-
فاطمة عبدالله محمود	كلير لا لويت	اللون والحياة فى مصر الفرعونية	٢٧٠-
عبداله احمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلى	التصوف الاولين فى الادب التركى (ج٢)	٢٧١-
وحيد السعيد عبدالحميد	وانغ مينغ	هاش الثياب (رواية)	٢٧٢-
على إبراهيم متولى	أوميرتو ليكو	كيف تعد رسالة مكترواه	٢٧٣-
حمادة إبراهيم	أنثويه شفيد	اليوم السادس (رواية)	٢٧٤-
خالد أبو اليزيد	ميلان كوتيرا	الظلود (رواية)	٢٧٥-
إدوار الخراط	جان أنوى وآخرون	الغضب وأعلام الشين (مسرحيات)	٢٧٦-
محمد علاء الدين منصور	إدوارد بولون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٤)	٢٧٧-
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المسافر (شعر)	٢٧٨-



جمال عبدالرحمن	ستيل باث	٢٧٩- ملك في الحقيقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جوتتر جراس	٢٨٠- حديث عن الحساسة
رائيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٢٨١- أناسيات اللغة
أحمد محمد ناصي	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- مدينة الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزادراد	٢٨٥- مشقري المشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- نظاماً من التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جادين	جون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازي	٢٨٨- مواضع سعدى الشيرازي (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- نظام وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى
منى النوروي	مايف بينشي	٢٩١- العائلة الملكية (رواية)
عبداللطيف عبدالعليم	فرناندو دي لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الفخيري	ثروة لويس ماسينيون	٢٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤- القوي الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سيولس (رواية)
محمود علاوي	تلي نجاري راد	٢٩٦- السافانا
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتي شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تيدي وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	فيغيد ميروفتش وألن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامو
باهر الجوهري	ميشائيل إندره	٤٠٠- مومو (رواية)
ممنوح عبد المنعم	زيادون سارمر ولخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممنوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوي وأوسكار زاروت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	تومور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (رواية)
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة العصى
حمادة إبراهيم	أنغريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتاب
عنان الشهواني	جوان فوشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامي عمارة	يوتراندي راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوي بغورة	كارل بوير	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينيغر أكرمان	٤١١- خمس من الماضي
يشارف: صلاح فضل	ليفى بروفتسمال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج. ٢)
محمد البخاري	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبيان	ياسكال كازانوفنا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأدب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (سرحية)
محمد مصطفى بدوي	آ. أ. رتشاردز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك	مجاهد عبدالنعم مجاهد
٤١٨-	سبيلك الزمر العاكمة في مصر العثمانية جين هاثواي	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو مجاس (قصة فلسفية) فولتير	المطيع بن رجب
٤٢١-	الولا، والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متحدة	أشرف كيلاني
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرجال	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسرارات الرجل اللطيف نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوائح العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجاسي	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طلوس إلى فرج محمود طرمي	محمود عاكوي
٤٢٦-	الغلافيش وقصص أخرى نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ معلوب
٤٢٧-	باندرياس الطاغية (رواية) باي إنكلان	ثريا شطي
٤٢٨-	الخرانة الخفية محمد هوتك بن داود خان	محمد أنان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل ليود سينس وأندرجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانت كرستوفر واث وأندرجي كليوفسكي	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكياكللي باتريك كيري وأوسكار زاويت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدي الجابري
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية دونكان هيث وچودي بورهام	عصام حجازي
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زوبرج	ناجي رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١) فودريك كويلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندي في بلاد الشرق العربي شبلي النعماني	جلال الطنطاوي
٤٣٨-	بطولات وفصالحا إيمان شياء الدين بيبوس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المراهبي (رواية) صدر الدين هيني	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ معلوب
٤٤٠-	قواعد التجهيزات العربية الحديثة كوستن بروسنار	محمد طارق الشرفاوي
٤٤١-	وب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداثي روي	فخرى لبيب
٤٤٢-	حشيشسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد	ماهر جويجاني
٤٤٣-	الفة العربية تاريخها وتطورها ونتائجها كيس فرستينج	محمد طارق الشرفاوي
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه	صالح طمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر پرويز تاتل خاتلري	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التعانف الأسوة لككسندر كوكين وجيفري سانت كليم	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوي وأوسكار زاويت	ممدوح عبدالنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور ديلاز إيفانز وأوسكار زاويت	ممدوح عبدالنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية نخبة	جمال الجزيري
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وروبيكا رايت	جمال الجويري
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوردون ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزي وأوسكار زاويت	محبي الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة إقامة مدسة حديثة جان لوك أرمو	حليم شوسوى وعزال الدادى
٤٥٤-	جسسون عاماً من انسيا الفرنسية ريميه سريبال	سورلى خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فرديك كولاستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	موشيس غارثيا أريغال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نمو مفهوم الاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيفتيرج	جلال الينا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والتازية	ستوارت هود وايتزا جاستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكأن	داريان ليدر وجرى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	ملح حسين من الأزم إلى السوربون	عبدالرشيد الصانق محمودى	عبدالرشيد الصانق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للغة	مايكل بارنتى	حصه إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ووطولات فرعونية	فيولن فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفن ديلا	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرنيسكى وآخرون	محمد السيد النقة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتي (القسم الأول)	ميغيل دى ثريانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتي (القسم الثانى)	ميغيل دى ثريانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عتاني
٤٧٦-	أرض الصحابى خميدة: بيرم القربى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ السبع منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى مونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهى (مسرحية)	لارى ش	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية)	كو موروا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأصاغير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة جاميل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية الظنى	هانس روبرت ياكوب	رشيد بنهدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالطيم عبدالغنى رجب

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

---

رقم الإيداع ٧٣٦٢ / ٢٠٠٣



يمثل هذا الكتاب "خطاباً" فكرياً واحداً من بين خطابات كثيرة متعددة في علم الحضارة ، ويقدم للقارئ إمكانية واحدة لمحاولة القرب من "الحقيقة" من بين إمكانيات مختلفة، فهذه رؤية من بين رؤى كثيرة. وبطبيعة الحال لا يمكن لـ الخطاب الذي يمثل هذا الكتاب أن يدعى لنفسه وحده حق امتلاك "الحقيقة" ، كما لا يمكن لأية خطابات فكرية أخرى أن تدعى لنفسها الحق نفسه، فإى خطاب فكري علمي قائم على مبدأ الاجتهاد، وخاضع لمؤسستي العقل و العلم ، وهذه الأفكار البسيطة المجردة والمختصرة كثيراً تتطبق على واقع الحضارة الإسلامية اليوم، فيجئ اليوم أحوج ما تكون إلى هذه القراءة الجديدة لتصوص حضارتنا الإسلامية، وأحوج ما نكون إلى تفكيك ماضيها وتركيبه من جديد، بطريقة تسمح بخلق سياقات جديدة ، وتوليد خطابات فكرية نقدية جديدة، تكون بمثابة الدينامو للحضارة كما عبر ذات مرة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي كلود ليفي-ستراوس .